Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament

Duhm, Die Psalmen

2. Auflage

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

056.4
D83P7
1922

EDWARD GOLDSTON,
Bookseller,
25, Museum Street,
LONDON, W.C.1.

Bibl

40 d 51.

DIE PSALMEN

ERKLÄRT

VON

D. BERNH. DUHM
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.

ZWEITE, VERMEHRTE UND VERBESSERTE AUFLAGE.

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1922.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

Seite

Verzeichnis der Sigla VI
Vorwort VII

Einleitung.

a) Allgemeines über das Psalmbuch . . . . . IX—XII
1. Stellung des Psalters im Kanon IX
2. Namen des Psalmbuchs IX
3. Alte Nachrichten über die Entstehung oder Existenz des Psalters X
4. Vorläufige These über die Zeit des Abschlusses der Psalmsammlung XI
b) Sammlungen in der Sammlung . . . . . XIII—XVII
5. Die größeren Gruppen XIII
6. Aelteste kleine Sammlungen XIV
7. Die Herkunft der Sammlungen XV
c) Abfassungszeit und Verfasser der einzelnen Psalmen . . . . . XVII—XXVI
8. Die sog. Tradition über die Herkunft der Psalmen XVII
9. Die Stützpunkte für eine Literaturgeschichte der Psalmdichtung XX
10. Vormakkabäische Psalmen XX
11. Psalmen aus der Zeit der makkabäischen Kämpfe XXI
12. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Hohenpriester . . . XXII
13. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Könige XXIII
14. Pharisäische Kampfpsalmen XXIII
15. Allgemeine Kriterien über die Entstehungszeit der übrigen Psalmen XXIV
16. Spätere Zusätze zum Text der Psalmen XXV
d) Der Psalter als religiöses Volksbuch . . . . . XXXI—XXXIII
17. Die Bestimmung des Psalmbuchs XXVI
18. Volkstümlicher Charakter des Psalmbuchs XXVII
19. Die Weltvorstellung der Dichter und Leser des Psalters . . . XXVIII
20. Theologie, Angelologie, Anthropologie XXIX
21. Jahwe und Israel XXX
22. Frömmigkeit, Sünde und Sündenvergebung XXXI
23. Eschatologisches XXXII
e) Metrisches und Musikalisches . . . . . XXXIII—XXXV
24. Metrische Uebersicht XXXIII
25. Musikalisch-Technisches XXXIV
Literatur XXXVI

Erklärung.

1. Ps 1—41 . . . . . 1—176
2. Elohistische Pss 42—83 . . . . . 176—321
3. Ps 84—150 . . . . . 321—485

Sachregister 486

Verzeichnis der Sigla.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. prot. Theologie.
MNDPV = Mitteil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Literaturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZAW = Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

Vorwort.

Da mir für 2527 massor. Verse nur etwa zwanzig Bogen eingeräumt werden konnten, so habe ich mich sehr knapp fassen müssen. Ich hoffe, daß man Einleitung und Kommentar möglichst im Zusammenhang lesen wird, der mancher kurzen Bemerkung die notwendige Ergänzung liefert.

Ich habe bei jedem Psalm eine Angabe über das Metrum voraufgeschickt. In den meisten Fällen halte ich diese Ansetzungen für völlig sicher, nicht aber in allen; sie sind also nur Thesen, Vorschläge und appellieren an die prüfende und wenn nötig berichtigende Mitarbeit des Lesers. Ohne die gebührende Rücksichtnahme auf das Metrum würde ich aber die Arbeit am Text für wissenschaftlich unzulänglich halten. Kürzlich erklärte ein Fachgenosse, daß er sich nicht unter das Sklavenjoch eines metrischen Systems beuge. Wenn das, wie ich glaube, bedeutet, daß wir noch kein sicheres System besitzen, so stehe ich ganz auf seiner Seite. Es könnte aber dahin mißverstanden werden, daß man sich nicht mehr um die Metrik zu kümmern habe, als wie einen gelegentlich die Lust anwandle, und das wäre ein ganz falscher Standpunkt. In der lateinischen oder griechischen Poesie beugt sich der Textkritiker genau so unter das Joch der Metrik wie unter das der Grammatik; wer im Horaz Textänderungen vornähme, ohne das Metrum zu berücksichtigen, der würde ausgelacht werden. Mich dünkt, was der klassischen Poesie recht ist, das ist der hebräischen billig. Jetzt steht die Sache so, daß der, der sich die Freiheit nimmt, auch nur das Geringste am Text zu ändern, entweder beweisen muß, daß die hebräische Poesie überhaupt kein Versmaß kennt, oder daß er wenigstens den Versuch zu machen hat, das Versmaß zu entdecken. Wer es vorzieht zu warten, bis ein anderer den Fund macht und ihm das Paradigma angibt, der muß sich jeden Eingriffs in den Text alttestamentlicher Dichtungen ebenso gut enthalten, wie er es im gleichen Fall in jeder anderen Literatur auch müßte. Dagegen ist niemand verpflichtet, bei ernsthaftem Bemühen sofort und überall das Richtige zu treffen und keine Fehler zu begehen; Textkritik und metrische Hypothese werden sich auf ihren unsicheren Bahnen wohl noch manchmal verfehlen und manchmal stören müssen, bis sie Hand in Hand am selben Ziel anlangen.

Am meisten hat mir auch bei dieser Arbeit am Herzen gelegen die Religionsgeschichte. Ich rechne auf Leser, die die wahre Objektivität

nicht im Festhalten am Alten oder an den jetzt herrschenden Meinungen und in »besonnener« Abkehr von neuen Hypothesen, sondern im unablässigen Streben nach der meist dunklen und oft fremdartigen Wahrheit erblicken.

Basel, 19. April 1899.

B. Duhm.

Zur zweiten Auflage.

Daß sich in dieser zweiten Auflage sehr zahlreiche Abweichungen von der ersten befinden, versteht sich von selbst; hoffentlich sind die Aenderungen auch Verbesserungen. Die äußerlich sichtbarste Aenderung, die Trennung der jetzt vollständigen Uebersetzung von der Erklärung, wird die Benutzung des Kommentars besonders für solche Leser erleichtern, die auf das Studium eines einzelnen Bibelbuches nicht allzuviel Zeit verwenden können.

Es sind mir ein paar Male Einwendungen gegen meine chronologischen Ansätze gemacht worden. Wenn ich bessere, rein sachliche Vorschläge antreffe, werde ich sie gern annehmen; ich habe keine Vorliebe für meine Aufstellungen. Aber vor »Ueberzeugungen« habe ich bei historischen Fragen nicht viel mehr Ehrfurcht als vor tapferen Einfällen und hochwichtigen Neuentdeckungen. Ich bitte also um sachliche Belehrungen.

Basel, Dezember 1921.

B. Duhm.

Einleitung.

a) Allgemeines über das Psalmbuch.

1. Stellung des Psalters im Kanon. Im griechischen Alten Testament, dem im allgemeinen Hieronymus und Luther folgen, stehen die poetischen Schriften, die der religiösen Erbauung und der moralischen Unterweisung des lebenden Geschlechts dienen sollen, zwischen den historischen Schriften, die die Vergangenheit, und den prophetischen Schriften, die die Zukunft vertreten. Die Reihenfolge der poetischen Schriften entspricht ihrer vermeintlichen Altersfolge; der Psalter folgt dem Buch Hiob, weil man dieses etwa der mosaischen Zeit, den Psalter dagegen dem David zuschrieb, und geht den sog. salomonischen Schriften vorher.

Im hebräischen AT, in dem die Reihenfolge der drei Hauptteile durch das Prinzip der kanonischen Dignität bestimmt ist, steht, wahrscheinlich schon zur Zeit des Verfassers von Lk 24 44, das Psalmbuch an der Spitze des dritten Teils, der sog. Ketubim, denen die jüdische Theologie den geringsten Grad der Inspiration zuerkannte. Es bildet hier eine engere Gruppe mit den beiden folgenden Büchern, den Sprüchen Salomos und dem Buch Hiob, und hat mit ihnen eine besondere, die sog. poetische Akzentuation (s. Ges.-Kautzsch[26] § 15 h i) gemein. Wahrscheinlich hielten es die Ordner des hebräischen Kanons für das älteste Buch der Ketubim, deren Anordnung im allgemeinen ebenfalls auf der vermeintlichen Altersfolge beruht.

2. Namen des Psalmbuches. Der älteste uns bekannte Name der ganzen Psalmsammlung, der uns bei den griechisch schreibenden Juden (LXX, Neues Test.) begegnet, lautet einfach: οἱ ψαλμοί, βίβλος ψαλμῶν, auch ψαλτήριον (LXX Cod. Alex.). Ψαλμος ist die Uebersetzung des hebräischen מִזְמוֹר und bedeutet ein mit Saitenspiel vorgetragenes Lied. Die Psalmdichter selber gebrauchen dies Wort noch nicht, obwohl das Verbum זָמַר, singen und spielen, oft genug bei ihnen vorkommt; dagegen wenden es die Sammler der Psalmen öfter an als andere Bezeichnungen (שִׁיר, תְּהִלָּה usw.) und haben es nicht weniger als 57 Psalmen vorgesetzt, und daß sie es nicht auch den übrigen 93 vorsetzten, wird nicht daher kommen, daß für diese der Name nicht gepaßt hätte, sondern ist nur eines von den vielen Zeichen des unfertigen Zustandes, in dem alttestamentliche Sammler ihre Arbeiten zu belassen pflegen.

Die hebräisch oder aramäisch schreibenden Juden benennen das Buch mit dem im AT noch nicht vorkommenden Plural תְּהִלִּים oder סֵפֶר תְּהִלִּים, kontrahiert תִּלִּים, תִּלִּין, סֵפֶר תִּלִּים. Der Singular תְּהִלָּה bedeutet in den Psalmen Lob und Lobgesang; הִלֵּל, loben, Halleluja rufen, bezeichnet zunächst den vokalen Teil des Kults, der den sakrifiziellen umrahmt und begleitet, kann aber auch, je mehr das Opfer selber zu einer symbolischen Handlung der Ehrung Gottes »vergeistigt« wird, den ganzen Gottesdienst bezeichnen. Dabei muß man sich erinnern, daß auch die Bitt- und Bußgebete gewöhnlich durch Lobpreisungen der Gottheit eingeleitet oder beschlossen werden, insofern also ebenfalls unter den Gesichtspunkt der תְּהִלָּה fallen. Die Psalmen sind jedoch, wie nachher ausführlicher zu besprechen sein wird, keineswegs alle für den Tempelkult bestimmt oder auch nur in ihm verwendet worden; manche dienten dem synagogalen oder dem häuslichen Gottesdienst, viele eignen sich überhaupt nicht für den eigentlichen Gottesdienst, sondern höchstens für die private Vorbereitung oder gar nur ganz allgemein für die private Erbauung und Belehrung und konnten selbst dieser nur durch Umdeutung oder Verallgemeinerung ihres Sinnes und Inhalts dienstbar gemacht werden. Die Urheber des Namens Tehillim müssen mit diesen Tatsachen vertraut gewesen sein, wie sie ihn ohnehin in einer Zeit geschaffen haben mögen, als der Tempel gar nicht mehr existierte; ihrer Meinung kommt man daher am besten entgegen, wenn man das Wort תְּהִלִּים ganz allgemein durch den Ausdruck »religiöse Lieder« wiedergibt.

3. Alte Nachrichten über die Entstehung oder Existenz des Psalters. Wie, wann und durch wen die ganze Psalmsammlung zustande gekommen ist, darüber haben wir keine alten Nachrichten. Wir wissen, daß man in älterer Zeit Liedersammlungen besaß; genannt werden das סֵפֶר הַיָּשָׁר und סִפְרֵי מִלְחֲמוֹת יְהוָה, aber diese haben mit dem Psalter nichts zu tun, und von letzterem hören wir nichts. Wir wissen ferner, daß zur Zeit des Amos Gesang und Musik eine große Rolle im öffentlichen Kultus spielte, wovon übrigens der Prophet selber sehr wenig erbaut war (Amos 5 23); daß wir jedoch noch Lieder aus dieser Zeit haben, ist mehr als zweifelhaft. Nach Ps 137 waren die Babylonier neugierig auf die »Zions-« oder »Jahwelieder« der Exulanten, die zur Zither gesungen wurden; aber man erhält aus diesem Psalm nicht den Eindruck, daß die Verbannten diese Lieder schriftlich mit sich führten. Der Chroniker sieht den König David als den eigentlichen Begründer der Tempelmusik an (I Chr 15 16 ff. 16 4 ff. 25), nennt ihn aber und kennt ihn wahrscheinlich noch nicht als den Dichter der im Gottesdienst gesungenen Lieder. Eine Randbemerkung zu Amos 6 5 (כְּדָוִיד) bezeichnet David als berühmten Musiker und Sänger.

Erst der Siracide (JSir 47 9 ff.) feiert den David als Dichter religiöser Lieder, die er durch seine Sänger am Altar singen ließ. Also gab es um 200 a. Chr. »Davidslieder« im Tempelkult, doch hören wir nichts darüber, ob diese Lieder außer in den Ritualbüchern der Sänger

und Priester auch schon in einer Sammlung zu lesen standen, die publici juris gemacht und also unserem Psalmbuch ähnlich oder mit einem Teil von ihm identisch war. Vielleicht schließt der Prolog zu seinem Buch, der nach 132 a. Chr. geschrieben ist, in die πάτρια βίβλια, die er außer dem Gesetz und den Propheten kennt, schon Psalmsammlungen mit ein. Höchst wahrscheinlich aber versteht der dem II. Makkabäerbuch vorgesetzte Brief unter τὰ τοῦ Δαυίδ (II Mak 2 13 f.), die nebst anderen Schriften Nehemia und später Judas Makkabäus gesammelt haben soll, vorzugsweise oder ausschließlich Psalmsammlungen, die unter Davids Namen umliefen. Dieser Brief ist jedoch, obwohl er den Alttestamentl. Kanon in seinem gegenwärtigen Umfang noch nicht kennt, ein sehr junges Machwerk, sodaß man sich auf seine Angaben über die angeblichen Verdienste des Nehemia und Judas nicht verlassen kann.

Endlich ist noch jenes aus drei Psalmen unseres Psalters, aus Ps 105 1—15 96 106 1 47 48 zusammengesetzte Lied zu erwähnen, das wir I Chr 16 8—36 lesen. Es nimmt sogar die Schlußdoxologie des jetzigen »vierten Buches« des Psalters mit auf, würde also beweisen, daß schon zur Zeit des Chronikers das »vierte Buch« existierte, wenn es vom Chroniker selber komponiert wäre. Aber es ist kein Zweifel, daß diese Kompilation erst von jüngerer Hand in I Chr 16 eingesetzt ist. Sie lehrt übrigens, daß selbst zu der Zeit, als das »vierte Buch« und mit ihm wohl auch andere Teile des Psalters, wenn nicht der ganze Psalter, schon existierte, das Buch noch nicht für unantastbar galt, daß man noch die Psalmen willkürlich zerlegen und zusammenlegen und die neue Komposition irgend einem Autor und irgend einer Gelegenheit zuschreiben konnte, ohne den Einspruch der Oeffentlichkeit befürchten zu müssen. Daraus allein schon läßt sich schließen, daß die Psalmsammlungen eine Zeitlang eine Art Zwitterdasein geführt haben, wo sie schon einigermaßen fertig, aber doch noch allerlei Zwischenfällen und Eingriffen ausgesetzt waren; jedenfalls aber zeigt das Verfahren des Interpolators, dessen Lebzeit wir leider nicht kennen, daß die Juden von den Pflichten und Aufgaben der Literargeschichte keine Ahnung hatten. Das darf man nicht unberücksichtigt lassen, wenn es sich nachher um die Würdigung der Psalmüberschriften handelt.

4. Vorläufige These über die Zeit des Abschlusses der Psalmsammlung. Da uns alte brauchbare und datierbare Nachrichten fehlen, so beschränkt sich unser positives Wissen darauf, daß zur Zeit des Neuen Testaments der Psalter vorhanden war und zu der Zeit, als Act 13 33 geschrieben wurde, schon eine, wenn auch vielleicht von der jetzigen abweichende Psalmzählung (s. S. 5) existierte. Im übrigen sind wir angewiesen auf Schlußfolgerungen aus dem, was wir sonst über jene Tätigkeit wissen, die zur Entstehung des jetzigen ATl. Kanons überhaupt führte. Leider beruht auch dies Wissen zum großen Teil auf mehr oder weniger sicheren Vermutungen.

Obwohl man schon in früherer Zeit Sammlungen von Liedern

(S. X) und Spruchdichtungen (I Reg 5 12) veranstaltet hat, so erwachte doch erst in der griechischen Zeit und wahrscheinlich unter indirektem griechischen Einfluß unter den Juden ein gewisser Sammeleifer und das Bestreben, eine Art heiliger Bibliothek zustande zu bringen. Zur Zeit des Siraciden ist schon allerlei geschehen. Aber besonders die Zeit von 200 vor bis 100 nach Christus entfaltet eine Tätigkeit, die derjenigen der alexandrinischen Gelehrten einigermaßen ähnlich ist, wenn sie auch mit dieser in Hinsicht der literargeschichtlichen, philologischen und kritischen Geschultheit nicht entfernt den Vergleich aushält. Man sammelt und redigiert ältere Schriftstücke, die man freilich in unbefangenster Weise ergänzt und mit jungen und jüngsten Erzeugnissen untermischt, und man versucht allerlei literarische Nachweise über Verfasser, Abfassungszeit und Veranlassung des Gesammelten, freilich wiederum ohne eine Spur von Kritik, ohne jedes historische Gefühl und selbst ohne solche geschichtlichen Kenntnisse, wie sie heute auch der naive Leser mit leichter Mühe aus dem Material jener Sammler zusammenliest. Wie unwissend die Verf. der Bücher Daniel, Esther, Judith in der älteren Geschichte sind, ist bekannt; der Verf. der Ueberschrift von Ps 34 verwechselt den König Achis von I Sam 21 mit dem Abimelek von Gen 20 und wird von keinem Späteren korrigiert. Endlich wurde dann von den jüdischen Gelehrten des ersten christlichen Jahrhunderts ein Text (das sog. Ktīb) geschaffen, der in kindlichster Weise durch Vergleichung von ein paar Handschriften gewonnen wurde und der dann leider unter der Autorität dieser Gelehrten so entschieden die Oberhand bekam, daß alle abweichenden Textgestaltungen verschwanden und wir so gut wie gar keine Varianten besäßen, wenn nicht alte, dem Ktīb vorhergehende Uebersetzungen (LXX) existierten und wenn nicht einige Texte im AT doppelt vorkämen (Ps 14 18 usw.), die freilich an Varianten überreich sind und uns von der Gewissenhaftigkeit der alten Textüberlieferung einen sehr unvorteilhaften Eindruck hinterlassen.

Daß in die Zeit von 200 vor bis 100 nach Christus auch die meisten Psalmsammlungen und jedenfalls der Abschluß des Psalters fallen, wäre von vornherein wahrscheinlich, wird aber zur Gewißheit durch den Umstand, daß nicht wenig Psalmen sich mit voller Sicherheit als Erzeugnisse eben dieser Zeit erweisen lassen. Aber was mag der jüngste Psalm sein? und in welchem Zeitpunkt zwischen der Abfassung des jüngsten Psalms und Act 13 33 mag der Psalter seinen Abschluß erreicht haben? Nach meiner Ueberzeugung gehen die jüngsten Psalmen bis zu rund 80 a. Chr. Das ist zwar kein zwingender Beweis dafür, daß der Psalter früher nicht existierte, da jene jungen Psalmen nachträglich eingeschaltet sein können, aber da es ziemlich viel Psalmen aus dieser Zeit gibt, so ist es doch ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Andererseits sind die »Psalmen Salomos« unserem Psalmbuch nicht einverleibt worden, ohne daß sich ein innerer Grund ausfindig machen ließe, der ihren Ausschluß und ihre gegenwärtige Parallelstellung zum Psalter Davids erklärte. Es

scheint nur der äußere Grund übrig zu bleiben, daß der Psalter Davids zur Zeit der Römer (seit 63 a. Chr.), wo die meisten »salomonischen Psalmen« entstanden, schon ein für sich bestehendes Buch war, das einen so starken Nachtrag nicht mehr zuließ. Danach halte ich es für wahrscheinlich, daß unser Psalmbuch als solches unter der Königin Alexandra oder Salome rund 70 a. Chr. fertig geworden ist und seinen Eroberungszug durch die gesamte Judenheit angetreten hat. Zwingend für diese These ist allerdings auch jener äußere Grund nicht; man könnte einwenden, daß der Psalter nicht dazu bestimmt war, sämtliche religiösen Dichtungen zu umfassen, da auch manche andere Dichtungen, z. B. II Sam 23 1 ff. oder das Lied Hiskias Jes 38 oder das der Hanna I Sam 2 oder Jona 2 3 ff., nicht aufgenommen sind; wer sich darauf kaprizieren wollte, den Abschluß des Psalters ins Jahr 1 unserer Zeitrechnung zu setzen, den könnte man nicht widerlegen. Aber der natürlichste Zeitpunkt scheint mir doch das dritte Jahrzehnt des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zu sein.

b) Sammlungen in der Sammlung.

5. Die größeren Gruppen. Was von dem ganzen Psalmbuch gilt, das gilt nicht auch von seinen Teilen. Denn daß der jetzige Psalter aus mehreren älteren Sammlungen hervorgegangen ist, das läßt sich leicht beweisen.

Vor allem nehmen die sog. elohistischen Psalmen, Ps 42—83, eine besondere Stellung ein. Dies zunächst eben dank dem Umstand, daß sie im Unterschied von den übrigen Psalmen regelmäßig den Gottesnamen יְהוָה durch אֱלֹהִים (אֵל, אֲדֹנָי) ersetzen, wenn sich auch nachträglich jener Name bisweilen wieder eingeschlichen hat. Sodann weisen sie eine ganze Anzahl von Psalmen auf, die sich auch in Ps 1—41 und in Ps 90 ff. vorfinden: Ps 53 = 14, 70 = 40 14—18, 71 1—3 = 31 2—4, sodann Ps 57 8—12 = 108 2—6, 60 7—14 = 108 7—14; die große Zahl dieser Wiederholungen spricht deutlich für die Mehrheit und die ursprüngliche Getrenntheit der verschiedenen Gruppen. Endlich finden sich nur in der Gruppe Ps 42—83 und ihrem Anhang Ps 84—89 die Ueberschriften: »den Korachiten«, »dem Asaph« usw. Diese Gruppe muß also ihre eigenen Sammler, Redaktoren und vielleicht auch Bezugsquellen und eine besondere Geschichte gehabt haben.

Aber auch das Uebrige ist nicht einheitlicher Art. Die Psalmen der Gruppe 3—41 werden sämtlich als Davidspsalmen bezeichnet, Ps 33 allerdings nur in der LXX, nicht im Massor. Text. Hingegen hat der große Komplex Ps 90—150 nur wenig Ueberschriften dieser Art, und wenn er den Namen des Mose an die Spitze stellt (in Ps 90), so scheint er doch einen neuen Anfang zu machen und nicht einfach die Fortsetzung von Ps 3—41 zu sein.

Von diesen drei größeren Gruppen, Ps 3—41 42—89 90—150, macht

die erste noch am meisten den Eindruck, daß sie in der Hauptsache das Werk Eines Sammlers sein könnte. Bei den beiden anderen lehrt schon eine oberflächliche Betrachtung, daß sie aus mehreren kleineren Sammlungen und Nachträgen zusammengeflossen sind. Die letzte Redaktion hat denn auch den Psalter nicht in drei, sondern in fünf Bücher abgeteilt, die durch eine besondere Doxologie von einander geschieden sind, nämlich:

das erste Buch Ps 1—41,
das zweite Buch Ps 42—72,
das dritte Buch Ps 73—89,
das vierte Buch Ps 90—106,
das fünfte Buch Ps 107—150.

Diese Einteilung, die vermutlich die Fünfteilung des Pentateuchs nachahmen soll, hat keinen traditionellen Grund oder kritischen Wert. Der Einschnitt hinter Ps 72 ist offenbar nur durch die ältere Notiz veranlaßt: »Zu Ende sind die Gebete Davids« (Ps 72 20). Daß man den großen Komplex Ps 90—150 in die sehr ungleichen Hälften 90—106 und 107—150 teilte und nicht lieber den Einschnitt hinter Ps 119 machte, scheint darauf hinzuweisen, daß die Doxologie hinter Ps 106 schon vor jener Fünfteilung vorhanden war, daß also Ps 90—106 schon als selbständige Sammlung existiert hatte oder der Abschluß eines älteren kleineren Psalters gewesen war.

6. Aelteste kleine Sammlungen. Die ursprünglichen kleinen Sammlungen sämtlich wieder zu erkennen, ist nicht mehr möglich. Höchst wahrscheinlich sind sie bei den wiederholten Zusammenstellungen zu größeren Gruppen nicht unalteriert geblieben; hin und wieder dürften ihnen nachträglich einzelne Psalmen zugesetzt, möglicherweise auch genommen sein, öfter kamen wohl auch Verschiebungen ganzer Partien vor.

Am wenigsten mag dergleichen in Ps 3—41 nachzuweisen sein; ursprünglich werden allerdings Ps 3 4 und 11 ff. (s. zu Ps 12 6), sowie Ps 23 und 27 A näher beieinander gestanden haben, als es jetzt der Fall ist.

Dagegen liegt eine große Verschiebung in der Gruppe Ps 42—89 offen vor Augen. Hier haben wir zuerst sieben Korachitenpsalmen (42—49), dann einen einzigen Asaphpsalm (50), dann in Ps 51—72 Davidspsalmen mit einigen fremden Gästen, darauf wieder elf Asaphpsalmen (73—83), endlich den Anhang Ps 84—89, dessen Lieder mit Ausnahme von Ps 86 die Namen Korachiten, Heman und Ethan an der Stirn tragen. Offenbar sind die »Gebete Davids« erst nachträglich mitten in die Asaphpsalmen hineingeraten. Stellen wir sie besonders, so erhalten wir in Ps 42—89 vier verschiedene Sammlungen, nämlich: 1. die Davidsgebete, 51—72; diese sind merkwürdigerweise allein daran schuld, daß wir so viel Doppeltexte im Psalter haben, denn sie teilen Ps 53 70 71 1—3 mit Ps 3—41, sowie 57 8 ff. 60 mit Ps 107—150; sie selber mögen auf kleinere Sammlungen zurückgehen, wenigstens die Miktampsalmen scheinen eine solche zu sein (56—60); — 2. sieben Korachitenpsalmen (42

bis 49); — 3. zwölf Asaphpsalmen (50 73—83); — 4. die Nachträge Ps 84—89, die nicht mehr elohistisch redigiert sind.

Ob das »vierte Buch« Ps 90—106 auf kleinere Sammlungen zurückgeht, ist nicht auszumachen. Es enthält nur drei benannte Psalmen (Ps 90 Mose, Ps 101 103 David), in der LXX allerdings viel mehr (91 93—99 104).

Im sog. fünften Buch erkennen wir zuerst die Gruppe Ps 107—119, eingeleitet durch das unbenannte Loblied Ps 107, beschlossen durch das alphabetische Ungeheuer Ps 119; in der Mitte zunächst drei »Davidspsalmen« Ps 108—110, dann die alphabetischen Zwillinge Ps 111 112, darauf das »große Hallel« Ps 113—118. Ob diese Gruppe einmal als selbständiges Büchlein existierte, ist nicht zu sagen; es wäre ja möglich, daß es wegen Ps 113—118 wenigstens separat abgeschrieben wurde (s. die Schlußbemerkung zu Ps 113).

Dagegen ist gewiß als ganz selbständiges Buch herausgegeben und in Umlauf gewesen die prächtige Sammlung der Pilgerlieder Ps 120—134. Der Titel des Buches שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת ist jetzt auf die einzelnen Lieder verteilt; alle Lieder mit Ausnahme von Ps 132, der aber erst nachträglich eingeschoben sein wird, haben dasselbe Versmaß.

Was noch folgt, Ps 135—150, scheint ein allgemeiner Nachtrag zu sein; in der Mitte die Davidspsalmen 138—145 und ein altes Volkslied Ps 137, vorher und nachher Hallelujapsalmen wie in Ps 90—119.

Man kann vielleicht zwei ältere Psalter, Ps 3—41 und Ps 42—89, annehmen, die mit einander vereinigt und alsdann durch Hinzufügung der vier Büchlein resp. Sammlungen in Ps 90—150 auf den Umfang des gegenwärtigen Psalters gebracht wurden. Die wichtigeren kleineren Sammlungen, die zum Teil aus noch kleineren erwuchsen, übrigens schwerlich durch große zeitliche Zwischenräume von einander getrennt waren, sind etwa folgende:

1. die Davidspsalmen Ps 3—41;
2. die Davidsgebete (in der LXX übrigens ὕμνοι, wahrscheinlich תְּהִלּוֹת, genannt) Ps 51—72;
3. die Korachitenlieder Ps 42—49;
4. die Asaphlieder Ps 50 73—83;
5. die Nachträge zu No. 2—4: Ps 84—89;
6. erster Nachtrag zu Ps 3—89: Ps 90—106;
7. zweiter Nachtrag Ps 107—119;
8. die Pilgerlieder Ps 120—134;
9. der allgemeine Nachtrag Ps 135—150 (sowie Ps 1 2).

7. Die Herkunft der Sammlungen. Zur Beantwortung der Frage nach der Herkunft und den Veranstaltern der Sammlungen liefern uns einzig die Ueberschriften ein dürftiges Material. Die mit dem sog. ל auctoris eingeführten Namen werden allerdings meistens, und schon in alter Zeit, nicht auf die Art oder Herkunft, sondern auf die Dichter der Psalmen bezogen; לְדָוִד soll heißen: von David gedichtet, und לְמֹשֶׁה heißt

gewiß: von Mose gedichtet. Aber diese Deutung ist mindestens nicht überall möglich. Die Ueberschrift לִבְנֵי־קֹרַח kann doch nicht besagen wollen, die Söhne Korachs hätten Ps 42—49 in gemeinschaftlicher Sitzung verfertigt. Dasselbe wird von den mit Asaph, Heman usw. überschriebenen Dichtungen gelten. Korach, Asaph, Heman, Ethan, Jeduthun sind nach dem Chroniker Vorsteher der angeblich von David geschaffenen Sängerinnungen gewesen, die, wie es in der alten Welt vielfach Sitte ist, wie es z. B. bei den Priestern, Aerzten, Musikern, Schmieden vorkommt, sich als Familien betrachteten und, ungeachtet vieler Adoptionen, von Einem Ahnherrn ableiteten. Jene Psalmen der Söhne Korachs, Asaphs usw. sind offenbar nicht sowohl von den Sängerinnungen verfaßt, als von ihnen in ihr Repertoire aufgenommen und für den musikalischen und liturgischen Vortrag bearbeitet; sie werden nach ihnen genannt wie die Müllerlieder nach Schubert oder die Zauberflöte nach Mozart. Das ל auctoris, das ja auch vor לַמְנַצֵּחַ auftritt, scheint vielmehr zu bedeuten: dem N. N. angehörig; die Korachiten, der Dirigent der und der Abteilung besaßen die Lieder und haben sie zu den Psalmsammlungen beigesteuert.

Nun wird und kann zwar dies לְ nicht überall dieselbe Bedeutung haben wie in לִבְנֵי־ק' usw. Aber es ist wahrscheinlich, daß auch der Ausdruck לְדָוִד nicht überall ursprünglich sagen wollte, daß der König David den Psalm verfaßt habe, sondern nur, daß dieser in Davids Tempelgesang zum Vortrag kam, ja auch nur, daß er den dort verwendeten Liedern nach Art und Inhalt entsprach. Der Ausdruck wäre dann dem anderen, dem לִבְנֵי־ק' usw., nicht ganz gleich, aber doch nahe verwandt. Die Exulanten an den Wassern Babels hatten »Zionslieder« (Ps 137); nach der Zeit des Chronikers, nach der Versetzung der Korach, Asaph usw. in die Zeit Davids, sprach man von »Davidsliedern«. Diese werden zu Korachiten-, Asaphliedern, wenn die Innungen genauer bezeichnet werden sollen, die das Lied im Tempelgesang zu singen pflegten. Jahwelied, Zionslied, Davidslied usw. steht also im Gegensatz zum rein weltlichen Liede, zum Liede der Volkssänger (מְשֹׁלִים), der יְדִעִי נְהִי usw., in einem gewissen Gegensatz vielleicht sogar auch zu solchen religiösen Dichtungen, die von vornherein nicht für den Tempelgesang, sondern für andere Zwecke, z. B. für den Gesang der wandernden Tempelpilger, bestimmt waren oder doch verwendet wurden. Bei dieser Annahme ließe sich erklären, daß ein und derselbe Psalm die Ueberschrift haben kann: Davidspsalm nach Jeduthun (Ps 39 62) oder die Namen David und Jeremia (Ps 137 LXX), David, Haggai und Sacharja (Ps 138 LXX), David und Söhne Jonadabs usw. (Ps 71 LXX) friedlich neben einander führt: der Name David bedeutet die kultisch-religiöse Qualität, Jeduthun den Charakter des musikalisch-liturgischen Vortrags, Jeremia, Haggai, Sacharja die vermeintlichen Verfasser, Söhne Jonadabs die erstmaligen Sänger des Psalms und die Kreise, aus denen er herstammen soll. Es ist aber vielleicht nicht durchaus nötig anzunehmen, daß die Davids-

psalmen sämtlich einmal in den Ritualbüchern des Tempels gestanden haben; abgesehen von gewissen Fällen, in denen das לְדָוִד anders erklärt werden muß und die noch zur Sprache kommen werden, mag diese Ueberschrift auch solchen Psalmen vorgesetzt worden sein, die nur nach ihrem religiösen Charakter und etwa noch nach der Art ihres Vortrags den Tempelgesängen entsprechen.

So scheinen nur die Korachiten-, Asaphpsalmen usw. mit Sicherheit als früherer Besitz der Ritualbücher des Tempels bezeichnet werden zu dürfen; von den Davidspsalmen ist das nicht ohne weiteres vorauszusetzen. Bei manchen Psalmen, auch solchen, die keine Ueberschrift haben, zeigt allerdings ihr Inhalt deutlich an, daß sie dem offiziellen Tempelgesang angehört haben.

Warum haben diese keine Ueberschrift? Wahrscheinlich sind zuerst die kleineren Psalter Ps 3—41 Ps 42—89 publiziert worden, in denen die Ueberschrift Davidspsalm, Korachitenpsalm usw. die Regel bildet und die durch solche Titel als religiöse Liedersammlungen charakterisiert waren. Als erst ein solcher Stamm vorhanden war, bedurften neue Sammlungen oder einzelne Psalmen, die ihnen angeschlossen wurden, dieser Titel nicht mehr, der bloße Anschluß bezeichnete ihren Charakter. Der Interpolator von I Chr 16 8 ff. konnte getrost aus den Psalmen 96 105 und 106, obwohl sie unbenannt sind, einen Davidspsalm zusammenstellen. So wird auch hierdurch die Mutmaßung empfohlen, daß die Sammlungen Ps 90—106 Ps 107—119 und Ps 135—150 erst durch die Existenz der älteren Davids-, Korachiten-, Asaphbücher angeregt sind; die Sammlungen mit Namen sind älter als die, die nur ausnahmsweise Namen führen.

Glauben wir nun zu wissen, daß ein großer Teil der Psalmen aus den Ritualbüchern des Tempels stammt, so wissen wir damit noch nicht, wer sie gesammelt und was den Anstoß zu ihrer Veröffentlichung gegeben hat. Ich ziehe indessen vor, diese Frage unter einem etwas anderen Gesichtspunkt zu behandeln (s. § 17) und zunächst die Herkunft der Psalmen selber ins Auge zu fassen.

c) Abfassungszeit und Verfasser der einzelnen Psalmen.

8. Die sog. Tradition über die Herkunft der Psalmen. Sollte unsere Annahme, daß der Ausdruck »Davidspsalm« ähnlich wie der andere: »Salomosprüche« ursprünglich mehr die Art und Form, als den Verf. des Gedichts bezeichnen wollte, richtig sein, so würde die scheinbare Tradition über die Herkunft der einzelnen Psalmen stark zusammenschrumpfen. Aber gegen diese Annahme erhebt sich, scheint es, der Einwand, daß unzweifelhaft die Unterschrift Ps 72 20 und manche Psalmüberschriften den David nicht als Schöpfer des Tempelgesanges, sondern als Schöpfer der einzelnen Psalmen meinen, jene Ueberschriften nämlich, die die Gelegenheit angeben, bei der David den Psalm gesungen

haben soll; im MT sind es die Ueberschriften von Ps 3 7 18 34 51 52 54 56 57 59 60 63 142 (die meisten aus den Davidsgebeten oder Davidshymnen, Ps 51—72), die LXX hat noch einige mehr. Auch die NTl. Schriftsteller halten David augenscheinlich für den Dichter der nach ihm benannten (und mancher nicht benannten) Psalmen. Was ist von diesem Einwand zu halten, reicht er aus, den Glauben an das Vorhandensein einer »Tradition« über die Verf. der Psalmen zu rechtfertigen?

Zunächst ist zuzugeben, daß einige von den genannten Psalmen ihre historische Ueberschrift schon vor der Existenz der Psalmsammlung gehabt zu haben scheinen, daß sie vorher anderen Zusammenhängen angehörten und vor allem solchen Büchern zum Schmuck dienten, die das Leben des israelitischen National- und Lieblingshelden erzählten und deren es eine große Zahl gegeben haben muß (s. die Schlußbem. zu Ps 7 und vgl. zu Ps 132 3—6); steht ja doch Ps 18 heute noch in II Sam 22 zu lesen. Die späteren Schriftsteller lieben diese Verzierung der Geschichtsbücher (vgl. Ex 15 1 ff. I Sam 2 1 ff. usw.). Aus solchen Romanen (Midraschim) haben dann diese Psalmen ihren pseudohistorischen Kopfschmuck mitgebracht. Für wirklich historisch, für eine reelle Tradition kann diese Ueberschriften nur der halten, der es für historisch hält, daß die Bäuerin Hanna das Königslied I Sam 2 oder daß Jona im Bauch des Meerungeheuers den Psalm Jona 2 gedichtet habe.

Andere Psalmüberschriften dieser Art sind aber sogar noch jünger als die Sammlungen und erst von späteren Abschreibern oder Lesern beigeschrieben worden. Das geht schon daraus hervor, daß die LXX mehr hat als der MT. Man muß bedenken, daß die Psalmsammlungen in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, nicht unmittelbar aus den Händen der ursprünglichen Sammler, sondern aus denen des großen Publikums auf uns gekommen sind und daß sich die jüdischen Leser ihren Handschriften gegenüber nicht so passiv und respektvoll verhielten, wie wir gegenüber den gedruckten Bibeln oder Klassikerausgaben. Daß nun ferner die Mehrzahl dieser unverzagten Laien die Notationen der älteren Besitzer oder Sammler zum großen Teil gar nicht verstanden oder mißverstanden, beweist die Uebersetzung von לַמְנַצֵּחַ, מַשְׂכִּיל u. dgl. in der LXX. Es ist daher gar kein Wunder, daß sie auch das לְדָוִד bald anders auffaßten, als es ursprünglich gemeint war, und daß sie, in Nachahmung solcher Psalmüberschriften, die aus anderen Zusammenhängen in die Sammlungen mit herübergenommen waren, auch bei anderen »Davidspsalmen« ihren Scharfsinn darin erprobten, die Gelegenheit ausfindig zu machen, bei der David den Psalm verfaßt habe. Spricht der Psalm vom dürren Lande, so ist er in der Wüste Juda gedichtet (Ps 63); spricht der vermeintliche David von dem Verschluß, in dem er steckt, so hat er den Psalm natürlich in der Höhle gedichtet (Ps 142) usw. Der Ungebildete unterscheidet sich von dem wissenschaftlich geschulten Menschen vor allem durch die Kritiklosigkeit, mit der er aus flüchtigen Beobachtungen die waghalsigsten Schlüsse zieht: in Ps 34 kommt das Wort טַעַם

vor, sofort fällt einem scharfsinnigen Leser ein, daß David einmal »seinen טַעַם veränderte«, und der Schluß ist fertig, daß David diesen braven alphabetischen Lehrpsalm verfaßt hat, als er sich wahnsinnig stellen mußte, um dem Untergang zu entgehen; obendrein wird dann noch der König Achis mit dem König Abimelek verwechselt, mit dem Abraham eine unliebsame Begegnung hatte. Man braucht auch nur die Ueberschriften von Ps 3 7 51 usw. mit dem Inhalt und Charakter der Lieder selber zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß von einer »Tradition« absolut keine Rede sein kann, daß überall nur wilde Kombination vorliegt.

Für die Behauptung, daß die allermeisten historischen Ueberschriften nicht einmal den Sammlern der alten kleinen Büchlein, sondern erst den späteren Abschreibern und Lesern zur Last fallen, spricht noch der Umstand, daß aller Wahrscheinlichkeit nach in jenen Büchlein nicht jeder einzelne Psalm die Ueberschrift לְדָוִד, לִבְנֵי־קֹרַח usw. führte, sondern daß ursprünglich diese Ausdrücke die Titel der betreffenden Büchlein waren und den einzelnen Liedern erst vorgesetzt wurden, als diese Büchlein in der großen Sammlung auf- und untergingen. Man sieht doch nicht ein, warum in einer Sammlung, die nur Davids- oder Korachiten- oder Asaphpsalmen oder Pilgerlieder enthielt, jedem einzelnen Gedicht diese Marke hätte angeheftet werden müssen. Dazu macht man recht häufig die Wahrnehmung, daß ursprünglich die jetzt durch Ueberschriften getrennten Psalmen ohne sie eng auf einander aufschlossen (s. z. B. zu 48 15). Auch erklärt sich so am einfachsten, warum manche selbständigen Gedichte mit den voraufgehenden zusammenwuchsen: sie waren zufällig ohne Ueberschrift geblieben. Hat aber ein ganzes Büchlein den Titel לְדָוִד gehabt, der für die einzelnen Psalmen mitgalt, so werden die letzteren nur dann eine Ueberschrift geführt haben, wenn sie diese von anderswoher mitbrachten, die jetzigen weitläufigen Vorbemerkungen also späteren Datums sein. Ueberschriften aus so später Zeit, deren Schriftsteller nicht den geringsten historischen Sinn besitzen, können nicht für Tradition, sondern nur für Haggada angesehen werden.

Eigentlich hat man schon lange und allgemein die Zuverlässigkeit jener Angaben über die Autoren, die Zeit und Veranlassung der Dichtungen in Zweifel gezogen. Trotzdem sind wenige geneigt, radikal mit ihnen zu brechen; so viel man auch im Einzelnen abzieht, so läßt man sich doch vielfach noch so weit von ihnen beeinflussen, daß man einiges dem David zuschreiben, anderes wenigstens möglichst nahe an seine Zeit heranrücken möchte. Die letzte Nachwirkung des anscheinend unausrottbaren Glaubens an die Tradition zeigt sich darin, daß noch immer bei jedem Psalm die Frage aufgeworfen wird, ob er vorexilisch oder nachexilisch sei. Was kann eine so allgemeine Fragestellung nützen! Das ist eine Literarkritik, die in den kindlichsten Anfängen stecken bleibt, aber freilich mit einer Exegese harmoniert, die vor jedem schärferen Eindringen in die historische Situation und in die individuelle Physiognomie der einzelnen Dichtungen zurückschreckt, sich mit erbau-

lichen Gemeinplätzen begnügt oder gar durch allegorische Umdeutung alles konkret Geschichtliche hinwegschwemmt. Die wissenschaftliche Literarkritik darf nicht bloß, sondern muß eine Tradition von so illegitimer Art vollkommen ignorieren; es ist ein nichtiger Spuk so gut wie das allegorische Ich, das kürzlich wieder umging, wie zum Spott auf unsere Einbildung, daß wir jetzt endlich uns auf die rein sachliche und historische Auslegung verständen.

9. **Die Stützpunkte für eine Literaturgeschichte der Psalmdichtung.** Nur ein einziges äußeres Zeugnis über die Abfassung eines Psalms besitzen wir aus vorchristlicher Zeit: Ps 79 2 wird I Mak 7 17 zitiert und auf die Zeit des Alkimus bezogen, wahrscheinlich mit Recht, vielleicht sogar nach wirklicher Tradition. Außerdem wird noch von demselben Autor Ps 146 4 in I Mak 2 63 benutzt. Also sind diese beiden Psalmen einem Schriftsteller bekannt, der wohl noch unter dem hasmonäischen Regiment geschrieben hat.

Sind wir im übrigen auf die Dichtungen selber angewiesen, so ist zu beklagen, daß die meisten Psalmisten, auch wenn sie ganz bestimmte Personen, Verhältnisse und Vorfälle im Auge haben, sich zwar wohl für ihr erstes Publikum, nicht aber für uns verständlich ausdrücken. Es ist auffallend, wie geflissentlich sie, ganz anders als die Dichter der klassischen Völker, z. B. die Nennung ihrer Gegner vermeiden. Es kann freilich sein, daß die Herausgeber des Psalmbuchs solche Psalmen, die weniger zurückhaltend waren, ausgeschieden und daß sie in anderen Psalmen allzu deutliche Bezeichnung der Parteien unterdrückt haben, wenn dies nicht schon vorher von den liturgischen Bearbeitern geschehen ist (vgl. zu Ps 64 7 20 7). So gewährt uns fast allein die mit dem Jahr 168 a. Chr. beginnende Epoche wegen ihres Reichtums an auffallenden, aufregenden Ereignissen die Mittel, eine Anzahl Psalmen mit verhältnismäßig großer Sicherheit genauer zu datieren. Als solche mehr oder weniger zuverlässigen Stützpunkte für die Geschichte der Psalmdichtung betrachte ich in erster Linie die Psalmen 74 83 55 79 44 110 60 B 2 89 18 68. Diese Psalmen reichen von der Zeit der beginnenden Religionsnot bis in die Zeit des Alexander Jannäus, ins zweite Dezennium des letzten Jahrhunderts. Tiefer hinab scheinen keine Spuren zu führen, wenn man von einzelnen Zusätzen und Aenderungen absieht. Hingegen wird man bei einigen Psalmen nach meiner Meinung genötigt, ihre Abfassung vor die makkabäische Zeit zu setzen. Indem wir vorläufig die große Zahl der Psalmen außer acht lassen, für deren Abfassungszeit wir nur ganz allgemeine Grenzlinien auftreiben können, sehen wir uns zunächst nach den Dichtungen um, die vor die syrische Vergewaltigung der jüdischen Religion fallen.

10. **Vormakkabäische Psalmen.** Das Aelteste von allem scheint in dem jüngsten Nachtrag, Ps 135—150, zu stehen, es ist das Volkslied aus der Zeit des babylonischen Exils Ps 137, das ja freilich nicht das älteste Schriftstück zu sein braucht. Wenn sonst noch ebenso Altes

oder sogar Aelteres im Psalter existieren sollte, so ist es wenigstens als solches nicht mehr erkennbar. Kein einziger Psalm bringt einen unbefangenen und tendenzlosen Leser auch nur auf den Gedanken, daß er vorexilisch sein könnte oder gar müßte.

Ebenso kenne ich keinen Psalm, der an die persische Zeit zu denken veranlaßte. Es ist ganz wohl möglich, daß tatsächlich manche Lieder des Psalmbuchs aus dieser Zeit stammen; wer z. B. Ps 8 oder 19A ins vierte Jahrh. setzen wollte, dem könnte man es nicht verwehren. Aber beweisen läßt sich eine solche Datierung, so viel ich sehe, nirgends; und wenn ganz gewiß die Hauptmasse der Psalmen jünger ist, so tut man besser, von solchen willkürlichen Ansetzungen abzusehen; der Wert der Psalmen hängt doch nicht von ihrem Alter ab?

Hingegen scheinen manche Psalmen in der griechischen Zeit vor Antiochus Epiphanes entstanden zu sein. Daß damals der Tempelgesang in Aufschwung kam, bezeugt indirekt der Chroniker. Mit einer gewissen Sicherheit darf man in diese Zeit setzen solche Psalmen, deren Verfasser noch nichts von der Vergewaltigung des Tempels und der heiligen Stadt durch die Syrer wissen, vielmehr beide für absolut unantastbar halten, so Ps 46, der einige Zeit nach den Weltkriegen Alexanders des Großen und der Diadochen verfaßt sein dürfte, so Ps 48 und 76; weniger sicher bin ich in betreff von Ps 84A und gar von Ps 87. Vom Ein- und Vordringen des griechischen Wesens zeugt Ps 16, vielleicht auch Ps 51. Von vormakkabäischen Hohenpriestern könnten abstammen die schönen Zeugnisse unverzagten Gottvertrauens Ps 3 4 11 62.

Dagegen wird man an die Vorgeschichte der hereinbrechenden Anarchie, an die Umtriebe der Tobiaden, erinnert durch Ps 52; und ihr erstes Opfer, Onias III, könnte die ergreifende Klage eines Verbannten Ps 42 43 verfaßt haben. Will man auf eine gewisse Verwandtschaft dieser Klage mit den schönen Idyllen Ps 23 und 27A Gewicht legen, so könnte man sie in der früheren besseren Zeit jenes Hohenpriesters geschrieben denken.

11. Psalmen aus der Zeit der makkabäischen Kämpfe. Einen ganz festen Boden hat man unter den Füßen bei Ps 74. Er ist hervorgegangen aus der gewaltigen Erregung, in die die frommen und patriotischen Juden durch die Gewalttaten und die Maßregeln versetzt wurden, durch die Antiochus Epiphanes die jüdische Religion zu unterdrücken versuchte. Noch haben die Makkabäer ihre Siege nicht erfochten, noch ist das Buch Daniel nicht erschienen, dagegen sind, wie es scheint, schon die I Mak 2 29—38 erzählten Greuel geschehen. Der Psalm fällt also ungefähr in das Jahr 167 a. Chr. Das bewegte Leben, das von jetzt an in die jüdische Geschichte kommt, spiegelt sich in der Dichtung wider und gestattet, auch andere Psalmen mit so großer Sicherheit zu datieren, wie es überhaupt da möglich ist, wo äußere Zeugnisse fehlen. Judas stellt den Tempelkult wieder her, Jahwe der Heere kann aufs neue zu den uralten Pforten einziehen: vielleicht ist der dritte Teil der

Festliturgie Ps 24 auf diesen Tag gedichtet (Dez. 165). Empört über den Erfolg des Makkabäers fallen die kleinen Nachbarvölker über die Juden her: Ps 83 verwünscht sie. Der Siegesschritt der kampfgewohnten Scharen der Makkabäer hallt in Ps 118 wider, wo ihre Marschgesänge mit anderem zu einer großen Festliturgie verwoben sind. Das gesteigerte Selbstgefühl der kriegerischen »Demütigen«, der Asidäer, macht sich Luft in Ps 149. Judas Makkabäus fällt, seine Anhänger müssen in die Wüste fliehen und fragen Jahwe, warum er schlafe und zulasse, daß um seinetwillen seine Getreuen wie Schafe hingemordet werden Ps 44, warum seine Wundermacht nicht mehr wirke wie in der alten Zeit Ps 77. Schon vor dem Fall des Judas hatten viele Asidäer eine schlimme Enttäuschung durch die Treulosigkeit und das grausame Wüten des Alkimus, dem sie sich zugewandt hatten, erleben müssen; sie scheint sich auszusprechen in Ps 55, vielleicht auch in Ps 12 13, ferner in Ps 35 69A, vor allem aber kommt sie in dem I Mak 7 17 zitierten Ps 79 zum Ausdruck. Nach dem Tode des Alkimus und der Freilassung der gefangenen Juden durch Bacchides mag dann das Danklied Ps 69 B gedichtet sein.

12. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Hohenpriester. Auf jene kritische Zeit folgt dann eine neue Epoche der jüdischen Geschichte unter dem Regiment einer neuen hohenpriesterlichen Familie, die zugleich die weltliche Herrschaft in vollem Maße erwirbt und damit die Ansprüche und Aufgaben übernimmt, die bisher nicht an den Namen Aharon, sondern an den Namen David geknüpft waren, unter dem Regiment des Jonathan, Simon und Johannes Hyrkanus. Einer von diesen hohenpriesterlichen Fürsten mag den Regentenspiegel Ps 101 verfaßt haben. Auf das wichtigste Ereignis dieser Zeit, auf Simons Erwählung zum souveränen Fürsten und Hohenpriester durch das Volk um 141 a. Chr., ist der prophetische Spruch Ps 110 1—4 gedichtet, der sogar Simons Namen in akrostichischer Form an der Stirn trägt. Dieser Psalm bedeutet neben Ps 74 83 und 79 einen der festesten Punkte in der Chronologie der Psalmen. In die spätere Zeit des Jonathan oder in die des Simon könnte noch der schöne Opfergesang Ps 85 fallen, der den baldigen Anbruch der goldenen Zeit erwartet, wo Gottes Lichtherrlichkeit im Lande wohnen wird, in die Zeit des Simon oder seines Sohnes ferner das für die religiöse Politik der Hasmonäer hochwichtige Tempellied Ps 99. Dichtungen wie Ps 110 85 99 dienen dazu, das neue Priesterfürstengeschlecht zu stabilieren: die große Zeit des Mose, Samuel, David ist wieder aufgelebt, die von den Propheten verheißene Zeit des Glanzes steht vor der Tür; das Volk darf sich seinen gegenwärtigen Führern getrost anvertrauen. Unter Johannes Hyrkanus tritt zwar infolge seiner Niederlage durch Antiochus Sidetes zuerst wieder ein Rückschlag ein, der sich, wie es scheint, in Ps 60A und 66A reflektiert. Darauf aber folgt der glänzende Aufschwung der jüdischen Macht, der nahezu die davidische Herrlichkeit wiederherstellt und von dem in Ps 60 B vielleicht Johannes Hyrkanus selber mit jubelndem Stolze Kunde gibt.

13. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Könige. Aristobul I zieht die natürliche Konsequenz aus dieser Entwicklung, indem er sich die Königskrone aufsetzt (um 105). Was das zu bedeuten hat, lehrt Ps 2, der bei diesem Anlaß die Fürsten und Völker der Welt zur Unterwerfung unter den »heute« erstandenen Sohn Gottes auffordert. Vielleicht verherrlicht Ps 45 die Hochzeit dieses Königs.

Soll man noch auf die messianische Zeit warten? Eigentlich ist sie schon angebrochen, der König und Sohn Gottes ist da, und bald wird der große Zornestag des Himmelskönigs alle Weltreiche zerschlagen und die Welt dem irdischen Stellvertreter Gottes zum Erbe geben. Die Verheißungen, die Jahwe nach den Geschichtsbüchern und Propheten unter dem Namen David dem Volk gegeben hat, die Verheißungen von dem Horn, das er sprossen lassen wird, beziehen die hasmonäischen Könige auf sich. Eine ganze Reihe von Königspsalmen oder solchen, in denen der Untertan für den König betet, sind, wofern nicht der Titel מֶלֶךְ ab und an für einen älteren bescheideneren Titel eingesetzt ist, unter Aristobul I und seinem Bruder Alexander Jannäus entstanden vgl. Ps 20 21 61 63 72 84 B 132. Wichtiger als diese größtenteils für den Tempelkult verfaßten Opfergesänge, Fürbitten usw. sind für uns die Psalmen, die auf die Zeitgeschichte Bezug nehmen, und von diesen ist wieder für die Gewinnung eines festen Standpunktes Ps 89 der wichtigste. Während die erste etwas ältere Hälfte dieses Psalms ähnlich wie Ps 132 die dem David nach II Sam 7 gemachten Verheißungen für die hasmonäischen Könige in Anspruch nimmt und für ihre Erfüllung dankt, schildert die zweite Hälfte die verzweifelte Lage, in die den Alexander Jannäus seine Besiegung durch Demetrius Eukärus gebracht hat; es scheint mir durchaus unmöglich, dies Gedicht auf einen anderen Fürsten und eine andere Lage zu deuten. Auf denselben König aber und seine kriegerischen Erfolge und Mißerfolge müssen sich Ps 18 und sein Ableger Ps 144A sowie 144 B beziehen, endlich auch Ps 68. Diese Psalmen, deren Datierung ich für sicherer halte als die der meisten historischen und prophetischen Schriften des alten Testaments, haben eine hervorragende Bedeutung für die innere Geschichte der Zeit des Alexander Jannäus, für die Spiegelung der wichtigsten Ereignisse im Geist der Anhänger dieses merkwürdigen theokratischen Königtums.

14. Pharisäische Kampfpsalmen. Die meisten jener königsfreundlichen Psalmen, Ps 18 21 63 68 89 132, spielen wiederholt auf innere Gegner des Königtums oder wenigstens des Königs an, die Ps 68 7 19 vgl. 66 7 die Widerspenstigen genannt werden. Dafür rächen sich diese, die Pharisäer, durch eine ganze Reihe von Scheltnamen, mit denen sie den hasmonäischen Priester- und Kriegeradel belegen. Unter den Kampfpsalmen der Pharisäer mag einer der ältesten Ps 17 sein, in dem wahrscheinlich ursprünglich sogar der Name »Pharisäer« zu lesen gewesen ist; er ist wohl schon unter Johannes Hyrkanus entstanden und vertritt eine selbstbewußte, aber ernste und geistliche Frömmigkeit gegenüber

der weltlichen Gesinnung der Gegner. Viel schärfer und wahrscheinlich gegen Alexander Jannäus und seine Anhänger gerichtet sind die Pss 9 10 14 56 57A 58 59 64 82 92 94 140. Sie haben eine auffallende Aehnlichkeit mit den meisten Psalmen im sog. Psalter Salomos. Andere von minder bestimmtem Gepräge wie Ps 5 26 54 141 mögen ihnen zuzurechnen sein. In manchen dieser Psalmen spricht sich eine tödliche Erbitterung gegen die »Stolzen«, die »Götter«, die »Blutmenschen«, den »Unheilsthron« und die Hoffnung aus, daß das gottlose Regiment bald durch das der »Gerechten« ersetzt werden wird (56—59 64 94). Auch diese Psalmen sind außerordentlich wichtig für die religiös politische Geschichte in der Zeit des Johannes Hyrkanus und seiner Nachfolger. Sie sind naturgemäß nicht so sicher zu datieren wie z. B. Ps 74 und 89; gleichwohl ist die Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit jener Ansetzung so groß, wie sie bei solchen Objekten nur sein kann; wer Ps 94 und Ps Sal 17 hinter einander liest, wird den inneren Zusammenhang und damit auch die zeitliche Nachbarschaft beider Dichtungen zugeben müssen.

Eine Anzahl von Kampf- und Anklagepsalmen haben manche Züge mit den pharisäischen Kampfpsalmen gemein, lassen sich ihnen aber nicht ohne weiteres zuzählen, sondern bringen persönliche Zwistigkeiten vor die Oeffentlichkeit wie z. B. Ps 7A 41 109 (zu dem Ps Sal 4 zu vergleichen), 120 (vgl. Ps Sal 12) oder bewegen sich in allgemeinen Klagen über die Feinde wie Ps 31 38 40B (= 70) 142 u. a. oder stammen wie das ergreifende Gedicht Ps 22A von einem der Opfer der Parteikämpfe, ohne nähere Anhaltspunkte über die Parteirichtung ihrer Urheber darzubieten. Die pharisäische Geistesrichtung und ihre wichtigsten Lehren und Anschauungen (Unsterblichkeitslehre Ps 49 73, apokalyptische Vorstellungen Ps 25 34 37 usw., Vergeltungslehre Ps 32 usw.) treten noch in vielen Psalmen auf, die nicht gerade einer speziellen äußeren Veranlassung ihr Dasein verdanken; manche sprechen ganz allgemein über die Vorzüge der strengen gesetzlichen Frömmigkeit vor den Wegen der Gottlosen, Uebermütigen, Spötter usw. (z. B. Ps 1 19B 86 119 u. a.).

15. Allgemeine Kriterien über die Entstehungszeit der übrigen Psalmen. Viele Psalmen aber haben weder mit der äußeren Zeitgeschichte, noch mit Parteiinteressen etwas zu tun, sondern sind aus solchen persönlichen Lebensgeschicken hervorgegangen, wie sie überall und zu allen Zeiten vorkommen, oder behandeln ganz allgemeine Stoffe und Fragen, Gedanken und Gefühle. Das sind die Hilfs- und Dankgebete in Anlaß einer Krankheit wie z. B. Ps 6 30 u. a., die Naturpsalmen wie Ps 8 19A 104 usw., die Betrachtungen über die Geschichte Israels wie Ps 78 105 106, die zahlreichen doxologischen Psalmen, die die Bedürfnisse des Tempel-, Haus- und Synagogengottesdienstes befriedigen wollen, die Lieder, die bei Darbringung von Gelübden gesungen werden sollten wie Ps 22B 66B 116, mancherlei volkstümliche Lieder über allerlei Stoffe aus dem Privatleben wie Ps 127 128 133 u. dgl. Bei diesen Dichtungen muß man sich damit begnügen, ein Doppeltes festzustellen. Zum ersten,

daß die Anschauungen, Lehren, Probleme, Interessen, die hier zu Worte kommen, überall die religionsgeschichtliche Entwicklung der letzten Jahrhunderte reflektieren, der Zeit, wo der durch Esra endgültig begründete Nomismus, wo Gesetz und Wandel im Gesetz, Tempel und Tempelkult, Schriftgelehrsamkeit, jüdischer Partikularismus und monotheistischer Universalismus, apokalyptische Theorien allem Dichten und Trachten zugrunde liegen. Zum andern, daß sich bei diesen Dichtungen fast ausnahmslos die Abhängigkeit von älterer gesetzlicher, geschichtlicher und poetischer Literatur nachweisen läßt. Die Schriften oder die Schriftsteller, deren Einfluß sich am häufigsten kundgibt, sind das Deuteronomium, Jeremia, Hesekiel und besonders Deuterojesaia, Buch Hiob, Tritojesaia, Priesterkodex, daneben die geschichtlichen Teile im Pentateuch und einige Perikopen in den historischen Büchern; mit den Sprüchen Salomos finden zahlreiche Berührungen statt. Im allgemeinen läßt sich aus diesem Tatbestand nur der Schluß ziehen, daß jene Dichtungen nicht über das vierte Jahrhundert hinausgehen können; nur da, wo etwa das Buch Daniel oder die Elihureden u. dgl. benutzt sind, kommt man zu etwas spezielleren Resultaten. Sprachliche Erscheinungen geben nur selten eine kritische Handhabe. Ob ein Psalm mehr oder weniger stark aramaisiert, das hängt durchweg mehr von der individuellen Art des Autors und von dem offiziellen oder nicht offiziellen Charakter der Dichtung ab als von der Abfassungszeit. Wo die griechische Sprache direkt oder indirekt einwirkt, sind wir allerdings auf die letzten drei Jahrhunderte beschränkt, aber das ist selten sicher zu erkennen (vgl. Ps 35 45 48 u. dgl.).

16. Spätere Zusätze zum Text der Psalmen. Wenn die jüngsten Psalmen bis ins zweite Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts a. Chr. hinabgehen und manche Psalmen mit dem Psalter Salomos sich aufs engste berühren, so kann der Psalter Davids, wie schon bemerkt, nicht vor rund 70 a. Chr. abgeschlossen sein; wenn fast alle älteren Büchlein Anteil an den jüngeren Psalmen haben, so können auch sie nicht viel älter sein, obgleich der eine oder andere Psalm erst nachträglich eingesetzt sein mag. Die kurze Zeit aber, die oft zwischen der Abfassung eines Psalms und seiner Aufnahme in die Sammlungen und endlich dem Abschluß des Psalmbuchs selber liegt, hat dennoch hingereicht, den Text mit zahlreichen Zitaten, Glossen und sonstigen Zusätzen zu belasten, die man auch bei der literarischen Kritik nicht ganz außer acht lassen darf. Manche Zitate und Glossen stammen von den ursprünglichen Besitzern der Psalmen her, die Aenderungen und liturgisch-theologischen Zusätze wohl meist von den liturgischen Bearbeitern und den Sammlern und Herausgebern. Die ersteren werden z. B. solche Glossen an den Rand geschrieben haben, wie wir sie in Ps 40 8 oder in 68 18 finden, ferner solche Stoßseufzer wie Ps 144 3 4 oder 89 48 49, mögen auch ein vom Dichter angeschlagenes Thema weiter gesponnen haben, wie es in Ps 107 geschehen ist. Die Liturgen und Herausgeber werden es gewesen sein, die in vielen Fällen die זָרִים und עָרִים, die Stolzen und Frechen, in Heiden,

גוים und עמים, verwandelten, vielleicht auch in Ps 17 den Namen Pharisäer unterdrückten. An Ps Sal 17 erinnert die Art, wie Ps 72 durch den Einsatz v. 5—11 aus einem gewöhnlichen Königspsalm in einen messianischen umgewandelt wird (vgl. noch zu Ps 99 4 5). Auch die Zusätze am Schluß von Ps 14 und 51, die Einsätze und Zusätze von Ps 90 rühren von ihnen her; einzelne Psalmen wie 106 135 mögen von ihnen in die jetzige Form gebracht sein; in betreff anderer Aenderungen vgl. noch zu Ps 21 2 64 7. Solche Aenderungen und Zusätze wurden, soweit sie nicht schon der Liturg vorgenommen hatte, den Herausgebern durch den Zweck aufgenötigt, den sie mit der Publizierung des Psalmbuches verbanden.

d) Der Psalter als religiöses Volksbuch.

17. Die Bestimmung des Psalmbuchs. Der Zweck, den die Herausgeber im Auge hatten, wird schwerlich richtig bezeichnet, wenn man den Psalter »das Gesangbuch der Gemeinde« nennt. Eine »Gemeinde« in dem Sinne, der den modernen Entdeckern und Liebhabern dieses Begriffes vorschwebt, eine Gemeinde, die am Tempel die Psalmen gesungen hätte, wie eine protestantische Gemeinde ihre Choräle, gab es überhaupt nicht. Wenn die Laien dem Opferdienst beiwohnten, so waren sie nur ausnahmsweise und mit einigen dürftigen Responsorien am Gesange beteiligt; die Tempelsänger und Priester aber hatten die Veröffentlichung eines »Gesangbuches« nicht nötig, vielleicht nicht einmal gern; sie hatten schon ihre Ritualbücher. Für die Fälle, wo der Laie sich an einer Prozession beteiligte oder bei Darbringung seiner Gelübde ein Lied absingen ließ, hätte ihm der Besitz eines ganz dünnen Heftchens vollkommen genügt.

Ein großer Teil der Psalmen ist wahrscheinlich überhaupt niemals am Tempel gesungen worden. Manche dienten der privaten Devotion (s. zu Ps 141 1 2), denn mehrere Psalmstellen bezeugen sogar die Sitte nächtlichen Psalmsingens einzelner eifrig Frommen (Ps 59 17 92 3 119 62 149 5). Andere wurden im häuslichen Gottesdienst (vgl. zu Ps 113 ff.), andere wohl in den Ps 74 erwähnten Synagogen (vgl. zu Ps 135 136) sei es gesungen, sei es als Gebets-, Bekenntnis-, Beicht- und Vorbereitungsformeln verwendet (vgl. zu Ps 106 115). Hin und wieder gibt es Andeutungen, daß sich Regeln in solcher Verwendung der Psalmen für den Laiengottesdienst zu bilden begannen, daß man z. B. jedem Wochentage seinen eigenen Psalm gab.

Viele Psalmen sind gewiß niemals und nirgends gesungen worden. Sollte jemals ein Jude, und wenn er es zur Pön versucht hätte, Ps 119 zu Ende gesungen haben? Auch die meisten übrigen alphabetischen Psalmen oder solche wie Ps 78 sind gelesen, vielleicht auch auswendig gelernt, aber nicht gesungen worden. Sie dienten der privaten Erbauung und Belehrung, einige kaum in anderer Weise als wie die Sprüche Sa-

lomos. Die Ueberschrift von Ps 102 A klingt so, als ob der Psalm einem Gebetbuche entnommen sei.

Richtiger ist es daher zu sagen, daß die Veranstalter und Herausgeber der Psalmsammlung die Absicht hatten, ein religiöses Volksbuch zu schaffen, das dem Laien zwar auch die Mittel gewährte, gewissen Ansprüchen des Tempelkults zu genügen (die Gelübdelieder), aber hauptsächlich dazu bestimmt war, ihm als Andachts- und Lesebuch zu dienen, ihn in der Disziplin der nomistischen Religion zu erhalten, ihn zum Studium und zur Befolgung des Gesetzes anzufeuern: so hat es auch der Verfasser des Prologs, Ps 1, gemeint. Und aus dem neuen Testamente sehen wir, daß der Psalter auch als religiöses Lehrbuch galt, dem man Lehrsätze oder die Argumente dafür entnehmen konnte. Für die letzten Herausgeber des Psalters, die ihn in die Laienwelt brachten, muß man daher nicht etwa die Priester, die Funktionäre des Tempels, sondern die Schriftgelehrten halten, die, wenn man so sagen darf, ein Interesse an der Demokratisierung des Kults im weiteren Sinne, der תְּהִלָּה, hatten, die Nachfolger der Sammler der Propheten und die Vorgänger der Urheber des Ktib.

18. Volkstümlicher Charakter des Psalmbuchs. Das neue Testament zeigt auch, daß der Psalter ungemein viel gelesen wurde. Er war in der Tat zu einem rechten Volksbuch des späteren Judentums wie geschaffen. Er enthält keine Dichtungen, deren Gedankeninhalt über das Verständnis des gewöhnlichen Frommen hinausginge, wie etwa das Buch Hiob. Stil und poetische Ausdrucksmittel halten sich im allgemeinen innerhalb der Grenzen eines bescheidenen dichterischen Vermögens und machen keine hohen Ansprüche an die geistige Bildung des Lesers. Die eigentliche Grundform der hebräischen Poesie, der sog. parallelismus membrorum, verleiht bisweilen der Sprache Schwung und Fülle, führt aber viel häufiger zu unnützen Wiederholungen oder sinkt gar zur leeren Schablone herab. Laien, die nur die besten Gedichte in Luthers frischer, urwüchsiger, poetisch plastischer Sprache kennen und von deren Originalität meist eine falsche Vorstellung haben, halten gewöhnlich den Psalter für das klassische Muster erhabener orientalischer Poesie; wer aber die Sammlung im Urtext durchliest, die Herrschaft des Konventionellen und die weitgehende Abhängigkeit der meisten Gedichte von älteren Vorbildern wahrnimmt, muß stark ernüchtert werden. Die in rein poetischer Hinsicht besten Dichtungen stehen in den volkstümlichen Pilgerliedern Ps 120—134; von den absichtlich religiösen Dichtungen sind viele nur versifizierte Prosa, viele nur eine Häufung stehender Phrasen; wenig Gedichte sind von berufenen Dichtern verfaßt. In diesem Urteil liegt keine Herabsetzung der hebräischen Poesie, deren beste Schöpfungen man nicht im Psalmbuch suchen muß; es ist nur natürlich, daß in einer kritiklos zusammengehäuften Masse von Gedichten, die in einem verhältnismäßig kleinen Zeitraum, in einem kleinen Volke, unter der Herrschaft eines bevormundenden Systems und unter der Ab-

hängigkeit von einer größeren Vergangenheit entstanden sind, die Spreu den Weizen überwiegt. Hingegen liegt in dem Gesagten die Erklärung, warum der Psalter so bald und so sehr populär wurde. Die große Masse des Volkes hat überall und zu allen Zeiten eine naturgemäße Vorliebe für das Gewohnte, Verständliche, Mittelmäßige, selbst für das Platte und Triviale, wenn es nur seinen Anschauungen und Bedürfnissen entspricht; den Vers pflegt sie nur deshalb höher zu schätzen als die Prosa, weil er weniger Nachdenken zu verlangen scheint und doch vornehmer klingt und weil er sich leichter behalten läßt. Offenbar denken sehr viele Psalmdichter ebenso. Das Beste aber, das einige wenige Auserwählte hervorbrachten, ist von den Lesern gewiß selten gewürdigt oder ist gar durch Umdeutung oder Verallgemeinerung seines ursprünglichen Sinnes und Duftes beraubt; hat doch die Synagoge nach der jüngeren Ueberschrift von Ps 30 dies schöne Danklied nach überstandener Krankheit allegorisch auf die Entweihung und Neuweihe des Tempels bezogen!

19. Die Weltvorstellung der Dichter und Leser des Psalters. Insbesondere spiegeln die religiösen Meinungen und Vorstellungen der Psalmdichter die Begriffswelt der großen Masse der frommen Juden der letzten Jahrhunderte wider. Sie verdienen in einer Einleitung eine flüchtige Skizzierung, weil gerade beim Psalter der heutige Leser so sehr leicht in den Fehler verfällt, seine eigenen Vorstellungen in diese lyrischen Gedichte hineinzutragen. Aber zunächst setzen die letzteren schon eine von der unsrigen total verschiedene Weltvorstellung voraus. Diejenige der Juden geht von den allerersten Wahrnehmungen der Sinne und einer nüchtern verständigen Zurechtlegung des Wahrgenommenen aus; wo die unmittelbare Erfahrung nicht ausreicht, wird sie nicht durch sachgemäßes Weiterforschen und durch methodische Folgerungen aus dem empirisch Gegebenen ergänzt, sondern durch phantastische Konstruktionen, zu denen größtenteils fremde Völker den Stoff und die Grundform, der jüdische Monotheismus und ein rationalistischer Zweckbegriff die religiöse Ausdeutung geliefert haben. Obwohl die Juden über die ganze Welt zertreut waren, kannten sie gleichwohl die wirkliche Welt viel weniger als die Griechen, weil sie von wissenschaftlicher Sammlung und Bearbeitung des zerstreuten Wissens keine Ahnung hatten.

Jahwe hat in der Urzeit unter großen Kämpfen mit dem chaotischen Urmeer und dessen Drachen die Welt gebaut wie ein großes Haus von mehreren Stockwerken. Die Erde bildet sozusagen das Parterre, besetzt mit den Menschen und ihrem Vieh und mit Gottes Viehbesitz, den freien Tieren. Sie schwimmt über dem Urmeer, an ihrem Ort festgehalten durch Säulen, die im Urmeer wurzeln und als Berge, die auch den Himmel tragen, über sie hervorragen. Auch an ihren Rändern ist sie vom Urmeer begrenzt, das mit tiefstem Dunkel bedeckt ist. Im Osten befindet sich das (hochgelegene) Paradies mit seinem wunderbaren Strome. Noch unter dem unterirdischen Meer liegt das Land der vorzeitlichen Riesen und der Toten, Scheol, das im Psalter sehr oft erwähnt, jedoch

nicht näher geschildert wird. Ueber der Erde ist, wie eine Burg gegen die gott- und menschenfeindlichen chaotischen Urmächte, der Himmel errichtet. Eigentlich gibt es mehrere Himmel über einander; sie sind die Söller, die Dachräume der Welt. Sie enthalten die Wasserschläuche für den Regen, die Vorratskammern für den Schnee, Reif, Hagel, die Blitze, die Winde, das himmlische Brotkorn, von dem die Engel leben und eine Zeitlang, in der Wüste, die Israeliten ernährt wurden, ferner die Behausungen für die Lichtkörper, Sonne, Mond, Sterne, für die Engel, das überhimmlische Licht, das Jahwe und seinen wie ein Tempel gedachten Palast umgibt.

20. Theologie, Angelologie, Anthropologie. Im Himmel wohnt Jahwe als der Hausherr, der die Welt erhält, und als der König, der sie regiert. Von hier schickt er die Blitze aus, wofern er nicht in den Gewitterwolken selber herniederfährt, von hier entsendet er die Winde, schüttet den Reif, den Hagel hernieder, gießt die Krüge des Himmels aus, um mit dem Regen die Erde zu befruchten und die Lebewesen zu tränken, wirft Menschen und Tieren die Speise zu, die sie auflesen. Sofern er die Welt geschaffen hat, besteht sein Königtum von uran bis auf immer, er hält die Welt aufrecht. Aber die Menschen sind nicht alle gehorsame Knechte; Jahwe muß sie beständig im Auge behalten. Einige Dichter wagen in der Verzweiflung zu behaupten, daß er bisweilen, wie vom Weinrausch übermannt, schlafe; andere halten daran fest, daß seine Wimpern beständig die Menschen prüfen und daß er zur rechten Zeit vom Himmel her Feuer und Schwefel auf die Gottlosen regnen läßt. Als Himmelsbewohner ist er in der Ferne, Torheit ist es daher, ihn im Bild sinnlich zu vergegenwärtigen, wie die Heiden tun mit ihren Göttern; aber während diese nur einzelne Teile der Welt regieren und an ihr Element gebunden sind, beherrscht der Bewohner des Himmels die ganze Welt, kann der Weltschöpfer tun, was er will. Was er im Himmel beschließt, ist gültig für immer; er schreibt prädestinierend die künftigen Geschicke der Menschen in sein himmlisches Buch. Niemand kann ihm entrinnen, wenn er sich auch am dunklen Weltrand oder in Scheol verbärge. Für manche dieser Vorstellungen, für die Unsichtbarkeit, Allwirksamkeit, Präszienz und Prädestination, hat die Sprache noch kein Wort geprägt, reich ist sie an Ausdrücken für die Eigenschaften, die mit seinem Regiment zusammenhangen, seine Treue, Gerechtigkeit u. dgl.; Metaphysisches kommt nicht vor, Gott ist weder außer- noch überweltlich.

Sein Wille geschieht im Himmel ohne Abzug. Einige von den höheren Wesen dienen ihm in beständigem Kult wie Priester, andere werden von ihm ausgesendet, seine Frommen vor aller Gefahr und vor bösen Dämonen zu schützen; verderbende Engel sind dazu da, die Gottlosen zu scheuchen oder zu vertilgen. Engel in seinem Dienst können auch die Winde und Blitze sein; Schutzengel seiner Frommen sind vor allem seine Liebe und Treue. Sein Leibdiener gleichsam ist sein Wort,

das eilends läuft, um seine Befehle zu vollziehen, um physikalische Phänomene hervorzubringen, aber auch um den Menschen Gottes Satzungen zu übermitteln und seine Auserwählten zu begleiten.

Die Menschen herrschen über die Erde, nehmen ihr gegenüber eine königliche Stellung ein, fast so herrlich geschaffen wie die Engel. Aber sie gehören doch der gröberen Materie an, sind vergänglich wie die Motten, wie das Gras der Wiese. Das macht Jahwes Zorn, dessen Wille auf Erden nicht geschieht wie im Himmel. Anfänglich sind sie nach einigen Dichtern mit einem Lichtleibe erschaffen, aber durch den Sündenfall haben sie den Lichtglanz und die Anwartschaft auf ein ewiges Leben verloren. Sie müssen, Fromme wie Unfromme, in die Erde zurück, in Scheol hinab, wo sie von Gott abgetrennt sind. Nur wenige Dichter glauben, daß die Frommen nach dem Tode zu Gott entrückt werden. Die Psychologie ist gänzlich unentwickelt; das was sich die moderne Menschheit unter einer unsterblichen Seele vorstellt, ist gar nicht bekannt; selbst Gott und die Engel sind ja nicht immaterielle Wesen.

21. Jahwe und Israel. Trotz allem bewußten und unbewußten, unwillkürlichen Universalismus steht das historische Verhältnis des Gottes Jahwe zu dem Volke Israel im Vordergrund des Interesses. Nicht selten werden unter »allem Fleisch« nur die Israeliten verstanden; wenn Jahwe die himmlischen Völkerregister durchblättert, sieht er nur nach den Juden, die unter den Völkern leben. Mögen sie leben, wo sie wollen, ihre Mutterstadt und das Band aller Juden ist Zion, die Stadt des wahren Großkönigs, Jahwes. Daß diese geschichtlich entstandenen Ideen mit den universalistischen nicht überall ausgeglichen sind, ist nur natürlich. Jahwe wohnt im Himmel, aber er wohnt auch auf dem Zion und segnet von dort aus die Arbeit und die Geschäfte der Juden. Wie beides zusammenhängt, wird meist im Dunkeln gelassen; Zions Tempel wird etwa der Schemel der Füße des Himmelsbewohners genannt, oder im Tempel wohnt sein Panim, sein Name, seine geheimnisvolle Stellvertretung. Der Tempel ist gleichsam ein zweites Paradies mit einem gnadenreichen Gottesbach, wie das Gesetz eine zweite Schöpfung, ist die Schutzhütte der Frommen, die Stätte, wo man Sündenvergebung erwirbt und Jahwes Freundlichkeit sieht, die liebste Wohnstatt seiner Klienten; ein Tag darin ist besser als tausend im Heidenlande.

Obwohl Jahwes Wort schon die Erzväter, seine Gesalbten, wie ein inspirierender und schützender Engel begleitete, so ist das Gesetz mitsamt der Bezeugung von Lohn und Strafe, die auf Gehorsam und Ungehorsam folgen, erst gegeben, als Israel durch seine Befreiung aus Aegypten zum Volk wurde; denn man stellt sich seit dem Deuteronomium die Religion als die Verfassung eines Volkes vor, wie es vielfach noch im NT geschieht. Mögen die Völker Gesetze und Institutionen aller Art haben, solche Gesetze, die von Gott stammen und deren Befolgung von Gott belohnt wird, hat nur das Volk, dessen Gott und König Jahwe ist. Die Zeit, wo sie und das Land dem Volk gegeben wurden, war die Zeit

ununterbrochenen Wunders. David, die alten Propheten, waren Gesetzeskenner, Asidäer, und vor allem eifrig auf den korrekten Kult aus. Hatte es erst geschienen, als ob Jahwe »seine Wohnung unter den Menschen« im Stamme Joseph nehmen wolle, so hat er sich doch Juda zugewandt, Joseph ist zur schismatischen Samaritergemeinde geworden. Vormakkabäische Dichter halten Jerusalem für so fest begründet wie die Welt selbst und ergehen sich in phantastischen Schilderungen des Schicksals, das zum Angriff heranrückende Heidenheere getroffen habe, sobald die heilige Stadt ihnen in Sicht kam. Und über den einzelnen Juden waltet Gottes Schutz, er führt sie, groß von Liebe und Treue, seine »Gerechtigkeit« bedeutet für sie getreue Hilfe, sicheres Heil, die Juden sind Gottes Lieblinge.

22. Frömmigkeit, Sünde und Sündenvergebung. Dafür lobt ihn und dankt ihm der Jude allezeit, im Tempel und auf seinem Lager, Lob und Dank ist die Hauptsache im Gottesdienst und wichtiger als das Opfer. Wohnt er in noch so weiter Ferne, er wird einmal nach dem Tempel pilgern und dort Jahwes Gnade bedenken und eine gefüllte Hand mitbringen: er dürstet nach Jahwe wie trockenes Land nach Regen. In der Not ruft er zu ihm und rechnet auf Erhörung: das Gottvertrauen hat in den Kampfpsalmen zwar oft eine absonderliche Färbung angenommen, aber im übrigen die schönsten Blüten wahrer innerlicher Frömmigkeit hervorgebracht. Im Psalter wird keine Stimme laut, die an Jahwes tatsächlichem, persönlichen oder durch Mittelwesen bewirkten Eingreifen in die menschlichen Geschicke zweifelte, nur die »Gottlosen« tun das. Aber Gott im Kult loben und auf ihn bauen darf nur der Herzensgerade und der reine Hände hat, der nicht verleumdet und vom Volksgenossen keine Zinsen nimmt. Eine nüchterne, bürgerliche Moral predigt der Psalter an vielen Stellen. Viele Psalmen betonen aber mehr den eigentlichen Wandel im Gesetz; wer den in korrekter Weise übt, der ist in besonderem Sinne »gerecht«. Das Ideal eines Gerechten aber ist der, der Tag und Nacht im Gesetz studiert und dies für seine größte Lust hält. Unablässig strebt er nach der Vollkommenheit; so sehr er die Auflauerer haßt, so gern läßt sich der Asidäer und Pharisäer von Gleichgesinnten zurechtweisen. Die höhere reine Ethik kommt bei dieser selbstbewußten korrekten Gesetzlichkeit oft zu kurz; Feindesliebe kennt der Psalter nicht, und die Demut, die so oft gerühmt wird, hat durchaus nicht den Charakter der christlichen Demut.

Wer nun moralisch lebt, wird nicht ins Unglück kommen, wer in jenem höheren Sinn gerecht ist, der ist seines Lohns sicher. Die Lohnsucht, die durch die mechanische Vergeltungslehre groß gezogen wird, tritt uns im Psalter genau so entgegen wie bei den ntl. Pharisäern. Wenig Dichtungen ausgenommen, versteht der Psalter unter dem Lohn der Gerechtigkeit das äußere materielle Glück, Wohlstand, Kinderreichtum, Verschonung von Krankheit, hohes Alter und für die »Gerechten« Ehre und Herrschaft, dazu Beschämung und Vernichtung ihrer Feinde.

Das Glück läßt im allgemeinen auf die Frömmigkeit schließen, das Unglück zieht dem Betroffenen die Verachtung und den Hohn selbst seiner Bekannten und früheren Freunde zu. Gott ist ja bei allem direkt im Spiel; alles, was uns widerfährt, ist entweder Lohn oder Strafe.

Aber keine Regel ohne Ausnahme, und gerade die Ausnahme kommt im Psalter sehr oft zur Sprache. Der Fromme gerät gar nicht selten ins Unglück, und nicht immer kommt das Unglück von den gottlosen Feinden, die Krankheit kommt von Gott. Die allermeisten Psalmdichter denken auch in diesem Fall an die Sünde als die Ursache des Leidens. Der Mensch ist eben unvollkommen und das Gesetz ist äußerst kompliziert. Leicht versieht sich der Fromme oder sündigt unbewußt oder läßt sich von anhaltendem Glück in Sicherheit wiegen. Da ist dann das Unglück, das für den Gottlosen eine Strafe ist, für ihn eine Maßregel göttlicher Zucht, die ihn wieder auf den rechten Weg führen soll. Ist er weise, so läßt er sich raten; er beichtet seine Sünde, er gelobt Gott ein Gelübde, dann weicht alsbald das Unglück, die Sünde ist ihm vergeben; denn Gott ist seinen Frommen gegenüber zum Vergeben gern bereit, sein Zorn ist von kurzer Dauer, seine Güte beständig. Ein so durchgreifendes Sündigkeitsgefühl wie im Christentum, ein allumfassendes Elendsgefühl wie in der indischen Religion sucht man im Psalter vergebens, die nomistische Diesseitsreligion läßt beides nicht zu. Trotz allen Ausnahmen wird die Regel festgehalten, daß der Jude, wenn er nur will, gerecht sein kann und daß der Gerechte glücklich ist; der Gottlose hingegen kommt um, mag er auch eine Zeitlang im Glück sich blähen und sich einreden, daß es kein göttliches Gericht gibt. Von dem, was der Christ unter Bekehrung versteht, wird im Psalter nicht gesprochen.

23. Eschatologisches. Allerdings spricht das Psalmbuch oft genug vom Elend der Frommen, ja stellt oft die elenden Frommen den glücklichen, reichen, herrschenden Gottlosen gegenüber. Aber nur sehr wenige Dichter halten das gegenwärtige Elend des Menschen für einen dauernden Zustand, der durch den Sündenfall entstanden ist; die übrigen sind überzeugt, daß bald die Frommen glänzend werden entschädigt werden. Wiederum verlegen nur drei Dichter diese Entschädigung in das Dasein nach dem Tode: die individuelle Unsterblichkeitslehre, die übrigens nicht auf psychologische Grundlagen basiert ist, hat noch mehr esoterischen Charakter, ist das Eigentum weniger »Söhne Gottes«. Desto mehr tritt die prophetische und apokalyptische Eschatologie hervor. Für diese ist überhaupt der Zeitraum vom zweiten Jahrh. vor Chr. an das klassische Zeitalter. Als Antiochus Epiphanes die heilige Stadt und den Tempel überwältigte, waren die Augenzeugen dieses Greuels anfangs von Entsetzen übermannt: es schien, als ob Jahwe sein Volk für immer verstoßen habe. Jahwe hat nun zwar dem Volk den Tempel und sogar die Selbständigkeit zurückgegeben und Königsmacht in ihm aufgerichtet. Aber hatte man schon in den früheren Jahrhunderten auf die große Wendung gehofft, jetzt wurde diese Hoffnung viel brennender, das Be-

dürfnis viel dringlicher. Die Spannung der Gemüter, die vor allem durch die große Fruchtbarkeit dieser Zeit auf dem Gebiet der apokalyptischen, meist pseudepigraphischen Literatur bezeugt wird, läßt sich auch in vielen Psalmen erkennen.

Der Glaube an die nahe bevorstehende Wendung war allgemein, die Verehrer Jahwes kennen sein Geheimnis. Jahwe, der König im Himmel, muß bald auch sein Königreich auf Erden begründen, er kommt, ja er kommt den Erdkreis zu richten, bald wird sein Zorn entbrennen. Dann wird Jerusalem gebaut, dann wohnt sein Lichtglanz im Lande, dann werden Heil und Friede aus dem Boden sprossen. Aber die Hoffnung hat eine verschiedene Farbe je nach dem Boden, auf dem sie erwächst. Die Anhänger des neuen Königtums haben die Tendenz, möglichst viel von dem, was sonst erst von der Zukunft erwartet wird, als schon vorhanden hinzustellen; sollte der »Messias« den hasmonäischen König nicht verdrängen, so mußte dieser selbst der Sohn Gottes sein und zur Rechten Jahwes sitzen. Im Gegensatz dazu wünschen die pharisäischen Psalmen im Psalter Davids sowohl wie im Psalter Salomos den Untergang jener Dynastie, sei es, daß sie deren Ablösung durch die Herrschaft des künftigen Messias erhoffen, sei es, daß sie gerade heraus den Uebergang des Regiments an »die Gerechten«, die Pharisäer, begehren und erwarten. Für sie kommt es darauf an, daß nicht bloß die Weltmächte gebrochen und dem Judenkönig untertan werden, sondern daß vor allem die Gottlosen im eigenen Volk verschwinden, für sie ist der kommende Zorn das Läuterungsgericht zur Säuberung der Gemeinde der Gerechten von den Sündern und Spöttern; nur die Gerechten, die Demütigen sollen das Land besitzen. Wie rein, unschuldig, menschlich, fromm tritt uns dagegen die Hoffnung auf die selige Wendung in dem schönsten aller Psalmen entgegen, in Ps 126!

e) Metrisches und Musikalisches.

24. Metrische Uebersicht. Zu einer Metrik ist hier nicht der Ort; das Notwendigste ist bei jedem einzelnen Psalm angegeben worden. Wie mir scheint, beruht die Metrik auf dem poetischen Formalprinzip des Parallelismus membrorum, das durch kunstvollere Ausbildung der Strophen hin und wieder nicht unerheblich modifiziert wird, und auf dem musikalisch-technischen der Zahl der Hebungen. Im allgemeinen haben sämtliche Strophen eines Gedichtes dieselbe Zahl der Stichen; nur in Opfergesängen und Liturgien (Ps 20 21 85 118) findet sich einige Abwechselung von Tetrastichen und Distichen. Die kleinste Strophe im Psalter hat drei, die größte zehn Stichen. Die Stichen haben zwei, drei oder vier Hebungen, nur in Ps 119 scheinen Hexameter beabsichtigt zu sein. Die meisten Strophen haben Stichen von derselben Art; sehr häufig wechseln jedoch drei- und zweihebige Stichen mit einander ab, selten sind Strophen mit einer Mehrzahl von drei- oder vierhebigen Stichen und einem abschließenden zweihebigen Monostich (Ps 99 143). Arsis

und Thesis scheinen mit einer gewissen Freiheit behandelt zu sein wie im deutschen Volksliede.

25. Musikalisch-Technisches. Eigentlich sollten wir auch wissen, wie die für den Gesang bestimmten Dichtungen gesungen wurden. Allein obgleich das Material dafür nicht so ganz dürftig ist, so läßt sich doch wenig sicheres sagen, weil wir es größtenteils nicht mehr verstehen, wie es schon die ältesten Uebersetzer nicht verstanden. Denn die Notizen, auf die es ankommt, sind meist so entschieden technischer Natur, daß sie nur ihren Urhebern, den Tempelsängern, verständlich waren und schon nicht mehr den gleichzeitigen Juden in Aegypten. Fest steht nur, daß der Gesang gewöhnlich mit der Zither, oft auch mit der Harfe und vielleicht noch anderen Saiteninstrumenten, mit der Flöte und der Pauke begleitet wurde; manche Lieder sind auch zum Reigentanz oder zum Festprozessionsschritt gesungen worden.

Die Ueberschriften nennen für den Gesang bestimmte Lieder שִׁיר, Gesang, מִזְמוֹר, Lied mit Musikbegleitung, beide Ausdrücke auch wohl verbunden, ferner מַשְׂכִּיל und שִׁגָיוֹן (Ps 7 1 Hab 3 1); die beiden letzteren Ausdrücke sind für uns ganz unklar; auch wissen wir nicht, ob מִכְתָּם (Ps 16 56—60) eine Liedergattung bedeutet oder irgend einen ganz anderen Sinn hat, etwa Titel eines kleinen Liederbuches ist.

Musik scheint durch הִגָּיוֹן (Ps 9 17 92 4) ausgedrückt zu werden; auf die zu verwendenden Instrumente bezieht sich die Notiz בִּנְגִינוֹת, wohl auch עַל־נְגִינַת (bei den alten Uebersetzern steht der Plural) Ps 61 1. Ob אֶל־הַנְּחִילוֹת, dessen matres lectionis jüngeren Datums sind, auch dahin gehört, ist sehr zweifelhaft. Den Vorspieler oder Dirigenten glaubt man durch הַמְנַצֵּחַ bezeichnet nach der Bedeutung, die das Verbum נִצַּח, einer Sache vorstehen, beim Chroniker (und Esra 3 8 9) hat; der jeweilige Vorsteher der Innung oder ihrer Musiker hatte wohl die instrumentierten Lieder in seiner Verwahrung, und die Ueberschrift לַמְנַצֵּחַ (über 55 Psalmen!) mag besagen, daß uns gewissermaßen der offizielle Text geboten werde. Eine Anweisung für die Musiker scheint das Wort סֶלָה zu bedeuten, das nur als Beischrift oder am Schluß vorkommt, einmal (Ps 9 17) mit הִגָּיוֹן verbunden; wir wissen durchaus nicht, was es besagt; LXX übersetzt es mit διάψαλμα, dessen Sinn auch nicht klar ist.

Eine Anzahl von mit עַל־ (אֶל־) zusammengesetzten Ueberschriften scheint die Art des Vortrags kennzeichnen zu wollen. In einigen glaubt man die Melodie angegeben, nach der die betreffenden Lieder gesungen werden sollten; da die letzteren aber nicht immer dasselbe Versmaß haben, so handelt es sich wohl eher um die instrumentale Begleitung, um Vorspiel und Nachspiel u. dgl. Es sind: עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, nach: Hinde der Morgenröte (Ps 22 1), עַל־יוֹנַת אִלֶּם רְחֹקִים, nach: Taube der fernen Terebinthen (?אֵלִים) (Ps 56 1), mehrere mit dem Worte שׁשַׁנִּים (Ps 45 1 60 1 69 1 80 1; in Ps 60 1 80 1 noch die Fortsetzung עֵדוּת), wo man besser auf Uebersetzung verzichtet; vielleicht gehört dahin auch die Ueberschrift אַל־תַּשְׁחֵת (Ps 57 1 58 1 59 1 75 1).

Unverständlich sind auch die musikalischen Notationen עַל־הַגִּתִּית, wo man nicht weiß, ob das Nom. propr. Gath oder das Appellativ גַּת, Kelter, zugrunde liegt (Ps 8 1 81 1 84 1), und עַל־הַשְּׁמִינִית, wo das zu ergänzende Substantiv rätselhaft bleibt (Ps 6 1 12 1); mit letzterem Ausdruck ist nach I Chr 15 20 f. zusammenzustellen עַל־עֲלָמוֹת (Ps 46 1) und עַל־מוּת (Ps 48 15), עַל־מוּת לַבֵּן (Ps 9 1). Vielleicht beziehen sich diese Ausdrücke sämtlich auf eine besondere Abart von Instrumenten, etwa Saiteninstrumenten, die, ursprünglich in Gath oder bei den Kelterliedern, resp. bei den Weibern gebräuchlich, in der Tempelmusik Eingang fanden. לַבֵּן bleibt ganz undeutlich.

Ebenso spotten jeder Erklärung die Ausdrücke עַל־מַחֲלַת (Ps 53 1), עַל־מַחֲלַת לְעַנּוֹת (Ps 88 1) *) und לְלַמֵּד (Ps 60 1). Ueberall sind die alten Uebersetzer ebenso unwissend und auf bloßes Raten angewiesen wie wir. Technische Ausdrücke haben ihre eigene Kabbala; wer nicht eingeweiht ist, dem erschließt auch kein Kombinieren und Etymologisieren das Rotwälsch des Handwerks.

Keine musikalisch-technische Notiz scheint mir die Ueberschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת in Ps 120—134 zu sein. Die natürlichste Deutung von מַעֲלוֹת liegt doch wohl in der Uebersetzung »Wallfahrten« (zum Tempel, nach Jerusalem hinauf), »Pilgerfahrten«. Daß die meisten dieser Lieder ursprünglich mit der Tempelwallfahrt nichts zu tun haben, ist kein Einwand gegen jene Deutung; es genügt, daß sie von den Pilgern gesungen wurden. Uebrigens haben sie dasselbe Versmaß wie die Pilgerlieder Ps 48 und 84 A.

*) Wenn nicht מְחֹלֹת, Reigentänze, zu lesen und der Ausdruck nach Ps 87 7 zu ziehen ist.

Literatur.

Commentare: J. Calvin, Genf 1557; W. M. L. de Wette 1811, 5. Aufl. von G. Baur 1856; H. Ewald II. Band der poetischen Bücher des AT 1836, 2. Aufl. 1866; F. Hitzig 1835. 36 und in einem zweiten neuen Kommentar 1863. 65; J. Olshausen 1853; H. Hupfeld 1855—62, 2. Aufl. von Riehm 1867—71, 3. Aufl. von Nowack 1888; Franz Delitzsch 1859. 60, 5. Aufl. von Friedr. Delitzsch 1894; H. Grätz 1882. 83; T. K. Cheyne 1888; Fr. W. Schultz 1888, in Neubearbeitung von H. Kessler 1899; F. Baethgen 1892, 3. Aufl. 1904; H. Gunkel Ausgewählte Ps 1904, 4. Aufl. 1917; E. Kautzsch (Heil. Schr. des AT) 1910; W. Staerk (Die Schriften des AT in Auswahl III 1) 1911; R. Kittel 1914.

Uebersetzungen: Ed. Reuss 1893; E. Kautzsch 1893; S. Minocchi Firenze 1895; E. G. King Part I Cambridge 1898; J. Wellhausen (englisch) 1898; B. Duhm 1899; K. Budde 1915.

Abhandlungen und Monographien: P. de Lagarde Orientalia II 1880, 13—27; F. Giesebrecht Ueber die Abfassungszeit des Psalters ZAW 1881, 276—332; T. K. Cheyne The Origin and Religious Contents of the Psalter 1891; B Stade Die messianische Hoffnung im Psalter ZThK 1892, 369—413; A. Rahlfs עָנִי und עָנִי in den Psalmen 1892; W. Staerk Zur Kritik der Psalmenüberschriften ZAW 1892, 91—151; B. Jacob Beiträge zu einer Einleitung in die Ps ZAW 1896, 129—181 265—291, 1897, 48—80 263—279, 1898, 99—120, 1900, 49—80; T. K. Abbot On the Alphabetical Arrangement of Ps IX and X with some other Emendations ZAW 1896, 292—294; W. Riedel Zur Redaktion des Psalters ZAW 1899, 169—172; J. Wellhausen Bemerkungen zu den Ps in Skizzen und Vorarbeiten VI (1899), 163—187; J. Koeberle Die Tempelsänger im AT 1899; A. Büchler Zur Gesch. der Tempelmusik u. der Tempelpsalmen ZAW 1899, 96—133 329—344, 1900, 97—135; G. Diettrich Eine jakobitische Einleitung in den Psalter 1901 (Beiheft 5 zu ZAW), J. C. Matthes Die Ps und der Tempeldienst ZAW 1902, 65—82; H. Grimme Psalmenprobleme 1902; Fr. Praetorius Bemerkungen zu den Šīr ham-maʿălōt ZDMG 1917, 388—400, zu den Psalmen der Benē Qōrach ZDMG 1920, 274—287; Rob. Eisler Jahwes Hochzeit mit der Sonne (Ps 19 2—7) MVAG 1917, 21—70; K. Budde Ps 19 2—7 OLZ 1919, 257—266; C. H. Cornill Ps 130 und H. Gunkel Ps 133 in Beiheft 34 zu ZAW 1920. S. Mowinckel Psalmenstudien 1921.

R. Smend Ueber das Ich der Psalmen ZAW 1888, 49—147; G. Beer Individual- und Gemeindepsalmen 1894; F. Coblenz Ueber das betende Ich in den Ps 1897; E. Balla Das Ich der Psalmen untersucht 1912.

Text und Metrum: v. Ortenberg Zur Textkritik der Psalmen 1861; C. Bruston Du texte primitif des Psaumes 1873; Dyserinck Krit. Scholien ThT 1878, 279 ff.; F. Baethgen Der textkrit. Wert der alten Uebersetzungen zu den Psalmen JpTh 1882, 405—459 593—667; G. Bickell Carmina V. T. metrice 1882, Dichtungen der Hebräer 1883; G. Hoberg Die Psalmen der Vulgata 1892; J. Wellhausen Part 14 von Haupts Sacred Books of the OT 1895; J. K. Zenner Die Chorgesänge im Buche der Psalmen (zwei Teile) 1896; L. Techen Syr.-Hebr. Glossar zu den Ps nach der Peschita ZAW 1897, 129—171 280—331; A. Rahlfs Septuagintastudien 2. Heft 1907; M. Flashar Exegetische Studien zum Septuagintapsalter ZAW 1912, 81—116 161—189 241—268.

Psalm 1 und 2.

Diese beiden Psalmen sind wahrscheinlich dem Psalmbuch erst vorgesetzt, als es im wesentlichen fertig war. Es fehlt beiden die Ueberschrift und jede Spur musikalischer Bearbeitung durch die Tempelsänger. S. noch die Schlußbemerkungen zu Ps 1 und 2.

Psalm 1.

Der erste Psalm ist nach Inhalt und Sprache mehr ein Spruchgedicht als ein zum Singen bestimmtes Lied. Aber es scheint doch Liederform zu haben, wenn man wenigstens den Stichos v. 6a hinter v. 3 setzen darf. In diesem Fall besteht es aus drei Strophen zu je sechs Stichen, von denen der erste jedesmal zwei, die andern fünf je vier Hebungen zählen. Das Gedicht will, gleichsam als poetisches Vorwort, die Gedanken hervorheben, die nach der Meinung des Verfassers für die Dichter und Leser der Psalmen die wichtigsten sind. Es preist diejenigen glücklich, die es nicht mit den abtrünnigen Juden halten, sondern die Gebote der Religion gern befolgen und beständig im Thorabuche lesen; von den Abtrünnigen wird einst die Gemeinde der Gerechten durch das Gericht gereinigt werden.

Die erste Strophe **1 2** kennzeichnet den gerechten Juden negativ (v. 1) und positiv (v. 2). Der Eingang, der solchen Mann glücklich preist, verrät schon durch den Mißklang, den die (gewiß nicht als kunstvolle Alliteration gemeinte) Häufung der Konsonanten א, ש und ר hervorbringt, sowie durch den Gebrauch des Relativs אֲשֶׁר, das die Dichter nicht gerade lieben, daß unser Spruchlied auf eine gehobene Sprache verzichtet. אַשְׁרֵי, stat. constr. plur. von einem nicht vorkommenden אֶשֶׁר oder אָשָׁר, enthält in der Form des Ausrufs: o Glück des Mannes! eine Aussage, nicht einen Wunsch (vgl. Mt 5 3 ff.). הָאִישׁ kann zwar auch allgemeiner den Menschen bedeuten, aber der Verf. meint, wie das Folgende zeigt, den Mann, den israelitischen Bürger, denn der Mann, nicht die Unmündigen, Weib, Kinder, Sklaven, ist nach der antiken Auffassung für die öffentliche Religion maßgebend. In lauter Perfekten wird nun gesagt, was der gerechte Jude ein für allemal nicht tut: er hat es niemals getan und tut es niemals. Er »wandelt«, d. h. lebt und handelt, nicht »im Rat« der Gottlosen, im Einvernehmen mit ihnen, mit ihren Ratschlägen und Anschlägen, was beides durch עָצָה ausgedrückt wird. Dieser Ausdruck kennzeichnet die »Gottlosen« als Leute von einer bestimmten Richtung, die gewissermaßen eine Partei bilden und als solche zu den

Ps 1 [1]*Glücklich der Mann,*
Der nicht wandelt im Rat der Gottlosen
Und auf den Weg der Sünder nicht tritt
Und am Sitz der Spötter nicht sitzt,
[2]*Sondern am Gesetz Jahwes Gefallen hat*
Und darin studiert bei Tag und Nacht.

v. 2 geschilderten gesetztreuen Juden im Gegensatz stehen. רָשָׁע ist zwar ursprünglich nur der, der Unrecht hat und im Prozesse Unrecht bekommt, dann allgemeiner der, der überhaupt ungerecht, verworfen ist, endlich aber, seitdem die Thora der Maßstab für die Beurteilung der Menschen wurde, der von der Thora abgefallene, gottlose Jude oder der der Thora und dem Thoravolk feindselig gesinnte Heide; in beiden Fällen hält man den Ungläubigen gewöhnlich auch für sittlich verwerflich, nicht bloß infolge jener psychologisch erklärlichen Neigung, mit der zu allen Zeiten die Gläubigen ihre religiösen Gegner für schlechte Menschen zu halten lieben, sondern auch deswegen, weil bei den Juden das religiöse Gesetz ebensowohl das sittliche wie das kultische Gebiet beherrschte und darum Ungehorsam und Feindschaft gegen das letztere auch den sittlichen Defekt anzuzeigen schien. Unser Verf. meint mit den רְשָׁעִים nicht die Heiden, sondern, wie meist die Psalmdichter, die scheinbar oder wirklich abtrünnigen Juden, die ἀσεβεῖς, παράνομοι, ἄνομοι der Makkabäerbücher, die Gegner der neutestamentlichen »Schriftgelehrten und Pharisäer«, zu deren Richtung er selber gehört, religiöse und politische Gegner verschiedener Farbe. Die »Sünder« sind nicht sündige Menschen wie wir alle sind, nicht gerade Uebertreter der zehn Gebote, sondern solche, die gewohnheitsmäßig sich gegen die Kultgesetze verfehlen, die z. B. oft den Sabbath brechen, heidnische Speisen essen u. dgl., die ἁμαρτωλοί des NT, mit denen Jesus zum Aerger der Strengen verkehrt; die Form qaṭṭāl dient bekanntlich vorzugsweise zur Bezeichnung einer ständigen Beschäftigung oder eines Gewerbes (מַלָּח, פָּרָשׁ, חָרָשׁ, גַּנָּב usw.). Schlimmer als der Durchschnitt dieser Sünder sind die »Spötter«, die sich nicht bloß über die kultischen Vorschriften hinwegsetzen, sondern sich sogar über sie und ihre Anhänger lustig machen. Wie zu Jesaias Zeit die Großen das absonderliche Gebahren des Propheten verspotten (s. zu Jes 28 7 ff. 14 ff.), so müssen seit der griechischen Zeit manche »aufgeklärte« Juden ihre Volksgenossen verlacht haben, die all die vielen, zum Teil seltsamen Regeln der spätjüdischen Gesetzeslehre peinlich streng und ängstlich befolgten und dadurch von den Griechen und deren jüdischen Freunden stark genug abstachen. Der Ausdruck מוֹשָׁב scheint anzudeuten, daß die vornehmen Griechenfreunde, die heitere griechische Geselligkeit nachahmend, Symposien abhielten, in denen sie sich in frivolem Witz ergingen (vgl. Ps 59 15 16 119 51) und die ohne Zweifel einen starken Gegensatz bildeten zu den Lehrhäusern, wo die Gelehrten sich den Kopf darüber zerbrachen, ob man ein am Sabbath

gelegtes Ei essen dürfe, oder zu der einsamen Zelle des Frommen, der mitten in der Nacht Gebete spricht und Psalmen singt. Während v. 1 in bündigen Perfekten jede Gemeinschaft mit dem »Wege«, der Richtung der Gottlosen, Sünder und Religionsspötter zurückweist, schildert v. 2, durch כִּי אִם, vielmehr, eingeleitet, im Imperfekt die Sinnesart und die liebste Beschäftigung des gerechten jüdischen Mannes. Er hält es mit dem Gesetz Jahwes, er liebt es. Auffallend und lästig ist hier die Wiederholung des Wortes Thora im zweiten Stichos. Ich habe früher mit DE LAGARDE angenommen, daß תּוֹרָה in v. 2a ein Schreibfehler für יִרְאַת sei: die »Furcht vor Jahwe« wäre ja ein guter Gegensatz zu der Sinnesart der Gottlosen und Religionsspötter. Doch halte ich es jetzt für einfacher anzunehmen, daß das בְּתוֹרָתוֹ in v. 2b aus בָּהּ, das der Abschreiber בת las und als Abkürzung für jenes Wort ansah, entstanden ist; so schließt sich v. 2b enger an die vom Verf. benutzte Stelle Jos 1 8 an, und auch das Metrum wird glätter. Der rechte Jude »murmelt«, liest und studiert darin nach der Vorschrift Dtn 6 7 bei Tage und bei Nacht. הָגָה bedeutet zunächst: knurren, brummen; hier ist gemeint das Brummeln, Murmeln eines Mannes, der in seiner unpunktierten Thorahandschrift mühsam Wort um Wort entziffert und mit halblauter Stimme ausspricht, um dann das Gelesene zu repetieren, sich klar zu machen und einzuprägen. Außer diesem Wort gibt es noch zwei Ausdrücke für lesen: קָרָא, laut lesen, und בִּין, mit Verständnis lesen. Wenn der Verf. will, daß man sogar bei Nacht über das Gesetz meditiert, so ist für ihn das Ideal des Gottesfürchtigen der Schriftgelehrte. Bezeichnend dafür ist seine Abweichung von dem in Ps 1 nachgeahmten Gedicht Jer 17 7 ff.: in diesem handelt es sich um das rechte Vertrauen auf Gott und das falsche auf Menschen, im Ps um unablässiges Gesetzesstudium und um Spott darüber. Der Nomismus verengert mehr und mehr den Gedankenkreis.

Die zweite Strophe **3 6a** begründet nun die Glücksaussage über den Frommen in dem אַשְׁרֵי v. 1, wobei sie sich mit den ersten vier Stichen an Jer 17 8, im fünften an Jos 1 8 anlehnt. Offenbar zitiert der Verf. die Bücher Jer und Jos als heilige Bücher alter Propheten und macht sich darum eines Plagiats so wenig schuldig wie unsere Prediger, wenn sie Bibelsprüche in ihre Reden verweben. וְהָיָה, der wird sein, lebendiger als ein prosaisches כִּי יִהְיֶה. Im zweiten Stichos ist שָׁתַל ein bloß in der Poesie gebrauchtes Wort; für מַיִם schreibt man besser mit der LXX הַמַּיִם, teils des Rhythmus wegen, teils weil es mit dem Artikel wie mit dem Finger auf das Netz der Wasserleitungen hindeutet, mit dem der palästinensische Bauer zur Zeit des Verf.s ähnlich wie der Aegypter (Dtn 11 10) seine Obstpflanzungen durchzogen hatte (vgl. noch Hiob 29 18 Gen 49 22), um so den oft fühlbaren Regenmangel auszugleichen. Ein Baum an solch künstlichen Bächen wird »seine«, d. h. die volle Frucht geben zu »seiner«, d. h. zur rechten Zeit, wenn es Zeit ist zu geben; sein Laub (עָלֶה ist Kollektiv) welkt nicht. Zu diesem Satz muß man doch wohl mit BICKELL nach Jer 17 8 ein בְּחֹם (und zwar am An-

3 Der wird sein wie ein Baum,
Gepflanzt an die Wassergräben,
Der seine Frucht gibt zu seiner Zeit,
Und dessen Laub [in der Hitze] nicht verwelkt;
Und alles was er tut, führt er glücklich hinaus,
6a Denn Jahwe kennt den Weg der Gerechten.

fang: וּבְחֹם) hinzusetzen, da es sich nur um ein Welkwerden zur Sommerszeit handeln kann, während im Winter der Fruchtbaum ohne Schaden welk sein darf. Mit dem fünften, an Jos 1 8 anklingenden Stichos verläßt der Dichter das Bild vom Baume: der Gerechte hat Glück in seinen Unternehmungen. Der Stichos steht einigermaßen verloren da, eben deshalb darf man ihm vielleicht den Stichos v. 6a zum Genossen geben, der jedenfalls hier besser paßt als an seiner jetzigen Stelle, wo sein Fehlen keine Lücke schafft und sein letztes Wort unangenehm den Schluß von v. 5 widerklingen läßt. Deswegen hat, sagt v. 6a, der Fromme in allen seinen Geschäften, im Handel, im Handwerk, in der Familie Glück, weil Jahwe sich um ihn kümmert, überall mit ihm ist Jos 1 9, die Gottesfürchtigen in seinem Gedenkbuch verzeichnet hat, wie es Mal 3 16 heißt. Der Stichos paßt hier also vortrefflich und schließt die zweite Strophe ebenso ab wie v. 6b die dritte. Daß ein Vers oder Versteil von einem Abschreiber vergessen, am Rande nachgetragen und dann später an einer unrichtigen Stelle wieder in den Text aufgenommen wird, kommt im AT sehr oft vor. Diese Strophe zeigt, daß der Verf. der Vergeltungslehre anhängt, die seit dem Deuteronomium aufkommt und die seitdem so vielen unglücklichen Frommen die schwersten Anfechtungen geschaffen hat (s. Ps 73); ihm kommt kein Zweifel, denn wer so ganz in der Thora aufgeht, dem geht die Theorie über die Wirklichkeit. Umgekehrt wie die Frommen, sind nach der dritten Strophe

4 5 6b die Gottlosen daran. Sie gleichen nicht dem festgewurzelten grünenden Fruchtbaum, sondern dem dürren Stroh, das, auf der frei und hochgelegenen Tenne durch den unten mit Messern besetzten Dreschschlitten zu Spreu zerfetzt und mit der Wurfschaufel in die Höhe geworfen, durch den Wind davongeführt wird, während die schwereren Körner zurückbleiben. Der Verf. will nicht sagen, daß die Gottlosen gleichsam tagtäglich, sobald sich ihre Schlechtigkeit zeigt, weggerafft werden, weil er dann die Gottesfürchtigen v. 1 vor der Verbindung mit ihnen zu warnen nicht nötig gehabt hätte. Schon das Bild vom Worfeln weist auf das künftige Gericht hin, das nun v. 5 ausdrücklich genannt wird. Der hebr. Text verbindet v. 4 und 5 durch עַל־כֵּן, der griechische hat dafür: »vom Angesicht der Erde; darum«. Der letztere liefert ein schöneres und nachdrucksvolleres Bild; ich setze daher am Schluß von v. 4 sein מֵעַל פְּנֵי־הָאָרֶץ ein und schreibe noch vorher mit ihm הָרוּחַ. Das Gericht v. 5a ist nicht das tägliche Strafrichten Gottes oder ein von Zeit zu Zeit eintretendes größeres Strafgericht, sondern, wie v. 5b zeigt, das Gericht, das bloß die Gerechten

4 Nicht so die Gottlosen,
Vielmehr wie die Spreu, die verjagt
Der Wind vom Angesicht der Erde.
5 Darum werden Gottlose nicht bestehen im Gericht,
Noch Sünder in der Gemeinde der Gerechten,
6b Und der Weg der Gottlosen wird verloren gehen.

übrig läßt, also etwa jenes Läuterungsgericht, das Mal 2 17—3 21 ausführlich geschildert wird. In diesem Gericht werden die Gottlosen nicht bestehen, weil sie Spreu sind, die davonstiebt oder nach Mal 3 19 verbrannt wird. Dann wird man nach Mal 3 18 den Unterschied zwischen gerecht und gottlos erkennen, dann wird nach unserem Dichter die Gemeinde der Gerechten von den schlechten Elementen, die sie jetzt noch als Mitglieder in sich dulden muß, gesäubert werden. Vielleicht ist dies Läuterungsgericht als ein Teil des allgemeinen Weltgerichts zu denken, doch spricht weder Maleachi noch unser Dichter davon. צַדִּיק ist der eigentliche Gegensatz zu רָשָׁע und bedeutet in der späteren Zeit den gesetztreuen Juden, der vor allem die religiösen Pflichten vollkommen erfüllt, wie es im NT die Pharisäer von sich rühmen. עֵדָה, das in engerem und weiterem, gutem und bösem Sinne vorkommt, übrigens in den Psalmen sehr selten ist, bezeichnet hier wie im Priesterkodex des Pentateuchs die Kultgemeinde. Im Kampf um die Herrschaft, der sich zuletzt zum blutigen Bürgerkrieg zwischen den Pharisäern und einem Alexander Jannäus steigerte, erwarten die Gerechten die endgültige Entscheidung von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes, durch das, wie v. 6b abschließend sagt, das Treiben der Gottlosen für immer zunichte gemacht wird. דֶּרֶךְ, das sowohl Lebenswandel wie Lebensgeschick bedeuten kann, wird in diesem Gedicht am besten im ersteren Sinn genommen, obwohl bei einem Anhänger der Vergeltungslehre beides eng miteinander zusammenhängt. Zu dem ē in תֹּאבֵד s. Ges.-Kautzsch 26 § 68c.

Dies schlichte Gedicht muß schon darum sehr jung sein, weil es ganze Sätze aus den „nebiim“ (Jer 17 7 ff. Jos 1 8) in aller Unbefangenheit übernimmt, ohne den Vorwurf des Diebstahls zu besorgen, demnach sind Josua, Jer, Mal für den Verf. schon heilige Schriften. Sollte es von Anfang an zu einem Vorwort für den Psalter bestimmt gewesen sein, so müßte seine Abfassung in das letzte Jahrh. vor Chr. fallen (s. Einl. § 4, letzter Absatz). Es kann ja aber auch selbständig entstanden und dann etwas älter sein, nur gewiß nicht sehr viel älter. In Act 13 33 wird Ps 2 als erster gezählt, offenbar deshalb, weil Ps 1 sich nicht in allen Psalterrollen vorfand, denn daß er mit Ps 2 zu einem Gedicht verschmolzen war, ist zwar, da einige Handschriften diese Anordnung haben, nicht unmöglich, aber doch nicht sehr wahrscheinlich.

Ist Ps 1 von Anfang an als Vorwort zum Psalter gedacht, so ist anzuerkennen, daß er der religiösen Auffassung zwar nicht aller, aber doch der meisten Psalmdichter Ausdruck verleiht. Charakteristisch ist für ihn neben dem auf das Individuum berechneten Vergeltungsgedanken und dem diesen ergänzenden eschatologischen Gerichtsgedanken sein Frömmigkeitsideal: der vollkommenste Fromme ist der Schriftgelehrte und wer es ihm nachtut in unausgesetztem Studium des Gesetzes und die kultischen Vorschriften und Heiligkeitsregeln mit Lust befolgt. Ein solcher

ist „gerecht“, wird von Gott mit sicherem Glück belohnt und im künftigen Läuterungsgericht allein übrig bleiben, während die „Sünder“ vertilgt werden. Dies Frömmigkeitsideal, das mit dem der ntl. Pharisäer übereinstimmt, verbietet uns ebenso wie die äußerlich aufgefaßte, der Wirklichkeit und der ntl. Anschauung von „dieser Welt“ widerstreitende Vergeltungslehre die vorbehaltlose Aneignung des Inhalts von Ps 1.

Psalm 2.

Vier Strophen zu je sieben dreihebigen Stichen. Der König von Zion, dem das Gedicht in den Mund gelegt ist, bedroht am Tage seiner Thronbesteigung die Erdenvölker, die sich wider ihn empören wollen, mit Jahwes Zorn und fordert sie, da ihm die Herrschaft über die ganze Welt zugesichert ist, zur schleunigen Unterwerfung auf, sonst wird er sie zerschmettern.

Die erste Strophe **1—3**, bestehend aus einem Distichon, einem Tristichon und wieder einem Distichon, versetzt uns in meisterhafter Weise sofort mitten in die Situation: Erdenvölker und ihre Könige sind in allgemeiner Gärung begriffen, sie wollen das Joch des zionitischen Königs abschütteln. Wundervoll ist sogleich v. 1 das »Warum«. Als sei es ganz unbegreiflich, wie man auf den Gedanken kommen kann, sich von Zions Herrschaft befreien zu wollen. Das ist doch »eitel«, töricht (v. 10)! רָגַשׁ, unruhig sein, lärmen, nur hier neben רִגְשָׁה Ps 64 3, wohl aus dem Aramäischen; הָגָה vgl. 1 2 38 13 Jes 59 3: murmeln, knurren, wozu רִיק als Substant. das Obj. ist. Also: geräuschvolle Bewegungen in den Massen, dumpfes Murren der Unzufriedenheit, Vorboten des Aufstandes. Ob bei גּוֹיִם und לְאֻמִּים der Artikel aus sachlichen oder bloß aus poetischen Gründen weggelassen ist, darüber kann man streiten; indessen sind jedenfalls nicht alle Völker gemeint, da nach v. 9 nicht alle unterworfen sind. In v. 2, der wohl nicht mehr von לָמָּה abhängt, passen die beiden Verben nicht sonderlich gut zueinander; wenn die Könige »auftreten«, herausfordernd wie Goliath I Sam 17 16 sich aufstellen, so kann darauf von den רוֹזְנִים, die schwerlich von ihnen zu unterscheiden sind, nicht gut mehr gesagt werden, daß sie erst noch »geheime Zusammenkunft halten«. Entweder muß man mit der LXX, die ein נוֹסַד nicht anerkennt, dies Verbum in נוֹעֲדוּ (von יָעַד) verwandeln: sie (stellen sich auf und) vereinigen sich miteinander, oder nach Ps 83 4 mit DE LAGARDE und WELLHAUSEN das Verbum in v. 2a in יִתְיַעֲצוּ, wenn man nicht beide Verben ändern will. Wegen Ps 83, mit dem der unserige sachliche Berührungen hat, lese ich יִתְיַעֲצוּ, behalte aber נוֹסְדוּ bei, das hier wie Ps 31 14 ein Denominativ von סוֹד (mit יָסַד statt סוּד vgl. GES.-KAUTZSCH 26 § 77 c) zu sein scheint. Jedenfalls passen die geheimen Beratungen der Fürsten gut zu der Gärung in den Massen v. 1. Dem רִיק v. 1 entspricht sachlich der gen. qualitatis אֶרֶץ v. 2: es sind nur Erdenkönige, nicht vom Himmelsbewohner v. 3 wie der Zionskönig v. 6 eingesetzt, die sich wider Jahwe und seinen Gesalbten verschwören. Die Vorstellung ist völlig theokratisch. Das Reich Israels ist das Reich Gottes, der König Israels Gottes Stellvertreter auf Erden, dem darum alle Welt untertan sein sollte, eine Vorstellung,

Ps 2

[1]Warum lärmen Völker
Und raunen Nationen Eitles?
[2]Es beraten sich Erdenkönige
Und Fürsten vereinigen sich geheim
Wider Jahwe und seinen Gesalbten:
[3]»Laßt uns zerreißen ihre Bande
Und von uns werfen ihre Seile!«

die später vom christlichen Rom übernommen worden ist. Wenn auch der Gedanke, daß der König auf dem Zion der spezielle Schützling Jahwes ist, so alt ist wie das davidische Königtum selber, so ist doch die Meinung, daß ihm die ganze Welt dienen sollte, erst mit Deuterojesaia (s. Jes 55₃ ₄) aufgekommen und schon deswegen der Psalm nachexilisch. Ohne die »messianischen« Erwartungen wäre der Psalm nicht denkbar gewesen; eigentlich messianisch ist er allerdings trotz des Ausdrucks מְשִׁיחַ doch nicht, weil der Messias hier nicht der Zukunft angehört, sondern im gegenwärtigen Könige schon da ist. Was die Verschwörer wollen, sagt v. ₃ ohne einleitendes לֵאמֹר, sie wollen ihre Bande (מוֹסֵ֫ר für מַאֲסֵ֫ר von אָסַר, binden) zerreißen und die Pflugseile von sich werfen, als wären sie wie Rinder an das Joch gebunden. Als der Psalm verfaßt wurde, müssen eine Anzahl Fürsten dem Zionskönig unterworfen gewesen oder doch von ihm als rechtmäßig untertan betrachtet worden sein. Wollte man, wie es wohl geschieht, den Ps nur von einem idealen künftigen König reden lassen, so müßte man folgenden Ideengang konstruieren: künftig werden die Völker dem Gesalbten Jahwes untertan sein; wenn dann aber der Messias den Thron besteigt, werden sie rebellieren, darauf aber in Bälde zerschmettert werden oder sich zitternd unterwerfen: die wunderlichste eschatologische Konstruktion aus der Zeit v o r den hasmonäischen Eroberungen, die man sich denken kann. Schreibt aber der Dichter n a c h jenen Eroberungen, so sind g e g e n w ä r t i g Völker unterworfen und rebellisch geworden, und sein König hat eben j e t z t den Thron bestiegen und rechnet auf die Demütigung der Rebellen: das ist der natürliche Eindruck, den das Gedicht auf den unvoreingenommenen Leser macht. Die »ideale« Auffassung ist willkürlich und verschwommen und nur für den möglich, für den die Psalmen in der Luft schwebende Gebilde ohne reale historische Unterlage sind, eine unbewußte Nachwirkung des alten Inspirationsglaubens. Die Suffixe auf מוֹ zeigen, daß dem Verf. an einer poetischen Sprache gelegen ist. Die zweite Strophe

4 5 7ᵃ 6 wäre nach dem vorliegenden Text anders gebaut als die drei übrigen, denn während diese das Tristichon zwischen die beiden Disticha setzen, hat sie es nach ihnen. Aber wahrscheinlich hat Bickell darin recht, daß er v. 7ᵃ hinter v. ₅ setzt. Die Strophe stellt den Völkern Jahwe und seinen Gesalbten gegenüber. Jene sind Erdenmächte, Jahwe v. ₄ der Himmelsbewohner und damit der unendlich Ueberlegene, denn der Gott im Himmel »tut alles was er will« Ps 115₃, ist mächtig

[4]Der im Himmel wohnt, lacht,
Der Herr spottet ihrer.
[5]Dann wird er zu ihnen reden in seinem Zorn
Und in seiner Hitze sie erschrecken:
[7a]Laßt mich Jahwes Erlaß verkünden!
[6]Bin doch Ich geweiht als sein König
Auf Zion, seinem heiligen Berge.

über alles was in tiefern Regionen, sei es Gott oder Mensch, haust. Dieser Gedanke war eine starke Stütze des Judentums gegen die heidnische Religion, Kultur und Macht. Im Gefühl seiner Ueberlegenheit lacht und spottet Jahwe über seine Gegner; לָמוֹ gehört auch zu יִשְׂחַק. Aber »dann« v. 5, d. h. nicht darauf, sondern in jenem Israel bekannten Zeitpunkt, »an jenem Tage«, wie die Bearbeiter der Prophetenschriften zu sagen lieben, wird er »im Zorn zu ihnen reden«, er, der jetzt lacht; dann zieht er sie vor sein Gericht. Was nun v. 6 bis v. 9 folgt, läuft ein wenig kraus durcheinander: zuerst v. 6 ein Reden Jahwes, wenigstens in der Fassung des Mass. Textes, das nicht eingeleitet wird, übrigens auch nichts von einem Zorn spüren läßt, dann v. 7 die Einleitung einer göttlichen Rede, darauf dann eine Rede, die mit Zorn droht. Ich halte also dafür, daß v. 7ª vor v. 6 zu setzen ist, wie schon Bickell getan hat; ich habe mich früher gegen diese Versetzung gewehrt, weil ich glaubte, daß den Kernpunkt der göttlichen Rede der Satz bilde: du bist seit heute mein Sohn, während die Haltung des ganzen Psalms verlangt, als die Hauptsache in der göttlichen Eröffnung den Gedanken anzusehen, daß dieser Sohn die Welt beherrschen und dazu erforderlichenfalls widerstrebende Völker zerschmettern soll. Der vor v. 6 gehörende Stichos hat übrigens durch seine Versetzung gelitten; für sein אֶל ist entweder עַל oder mit Wellh. אֶת- zu lesen und ferner, da חֹק für sich allein unverständlich ist, nach der LXX die Verbindung חֹק יְהוָה herzustellen. Der Satz »laßt mich Jahwes Erlaß berichten« schließt sich unmittelbar an die Behauptung an, Jahwe werde demnächst im Zorn reden; er erklärt, wie der Sprecher so etwas behaupten kann: ihm ist eine solche Eröffnung von Gott gemacht worden. Aber warum ist gerade ihm dies eröffnet? Das sagt v. 6, freilich nicht im hebräischen, wohl aber im griechischen Text. Der hebräische Text ist schwerlich richtig; übersetzt man: »ich aber, was mich anbelangt, ich habe meinen König eingesetzt«, so schließt sich das an v. 5 herzlich schlecht an; nimmt man mit anderen einen Zustandssatz an: während ich doch eingesetzt habe, so schwebt dieser in der Luft. Ferner könnte Jahwe zwar den Völkern zurufen, Er selber habe den Zionskönig eingesetzt, wenn sie sich bloß gegen diesen erhöben und sich sofort zurückziehen würden, sobald sie erführen, daß Jahwe diesen König zu ihrem Herrscher bestimmt habe, aber sie empören sich ja nach v. 2 f. in erster Linie gegen Jahwe selber. Dagegen paßt die Lesart der LXX נִסַּכְתִּי nebst מַלְכּוֹ und קָדְשׁוֹ sowohl stilistisch wie sachlich

aufs Beste: (ich verkünde Jahwes Erlaß,) bin Ich doch als sein König auf seinem heiligen Berge eingesetzt. Als Jahwes König und irdischer Statthalter hat er Jahwes Befehle bekanntzugeben und auszuführen. נָסַךְ scheint zunächst libieren, dann unter Libationen einweihen zu bedeuten; das Qal kommt in dem hier passenden Sinn nicht vor, das Niph. der LXX noch Prv 8 23 vgl. auch נְסִיךְ, Geweihter. Daß der Zion Jahwes heiliger Berg heißt und offenbar der heilige Berg schlechthin ist, spricht wieder für den nachexilischen Ursprung des Psalms, denn erst die deuteronom. Reform verlieh dem Zion diesen einzigartigen Rang. Die Herrlichkeit dieses Gottessitzes aber strahlt über auf den dort geweihten König, und wie Sach 3 der Hohepriester dienstlichen Verkehr mit den Himmlischen zugewiesen erhält, so empfängt hier der König göttliche Erlasse. Den Inhalt des ersten, grundlegenden Edikts Gottes bringt nun die dritte Strophe

7b—9. Sie beginnt mit אָמַר, dem mit LXX ein zweites יהוה vorzusetzen nicht nötig ist. Der erste Satz v. 7bc besagt: von heute an, von der Weihung an, ist der Redende Gottes Sohn. Man hat den Eindruck, daß die Entstehung des Psalms im engsten zeitlichen Zusammenhang mit der Einsetzung des Königs steht. Das betonte אֲנִי sagt: bisher war der und der Mensch dein Vater, von heute an bin ich es. Erst am Krönungstage wurde der Sprecher Gottes Sohn, der Gedanke hat also nichts Metaphysisches an sich. Er ist auch nicht in einem sentimentalen, sondern im sozialen Sinne zu verstehen. Die Menschen sind Gottes Knechte; dieser und jener, ein Prophet, ein Fürst, sogar ein Nebukadrezar oder Cyrus, kann d e r Knecht Jahwes sein, nämlich der Oberknecht, der Vermittler der Befehle Gottes, sein Werkzeug; wird nun aber ein solcher (oder auch unter den Völkern ein Volk, wie Israel Hos 11 1) gar Jahwes S o h n genannt, so ist er dadurch erhoben über die anderen als der Freie über die Unfreien, der Erbe (Gal 4 7) und Gebieter über die geborenen Sklaven. Jahwes »Sohn« ist also der Herr der übrigen Menschen, Gottes Stellvertreter auf der Erde. Aehnlich, nur etwas anders ausgedrückt ist es, wenn jemand der Erstgeborne genannt wird (Ex 4 22), die anderen also immerhin Kinder sind: auch hier handelt es sich um die Herrschaft und den sozialen Vorrang. Darum wird auch in unserer Stelle bei der neuen Geburt nicht von einer geistigen oder geistlichen Erneuerung gesprochen; der Dichter mag annehmen, daß dem König bei der Salbung die Jes 11 1 ff. genannten Charismen zuteil werden, aber er spricht nicht davon, ihm ist die Weltherrschaft wichtiger. Uebrigens ist es gar nicht im Sinn dieses Psalms, wenn die Sohnschaft des Zionskönigs auf alle »christliche Obrigkeit« und die Fürsten »von Gottes Gnaden« ausgedehnt wird; eher noch könnte sich der Papst für seine Oberhoheit über die Erdenkönige auf unseren Psalm berufen. Aber wie kommt man dazu, solche allgemeine Anwendungen zu machen, da doch der Dichter die Ansprüche seines Weltherrschers von dem Sitz auf dem Z i o n ableitet? Zu dem i in יְלַדְתִּיךָ s. Ges.-Kautzsch [26] § 44 d. Mit v. 8

7b *Er sprach zu mir: mein Sohn bist du,*
Ich, ich habe dich heute gezeugt!
8 *Fordere von mir, damit ich gebe*
Völker zu deinem Erbe
Und zu deinem Besitz die Enden der Erde;
9 *Du wirst sie zerschlagen mit eisernem Szepter,*
Wie ein Töpfergefäß sie zerschmettern.

kommen wir nun zu der Hauptsache in der göttlichen Eröffnung: als mein Sohn sollst du der Herr der Welt werden. Der Imp. שְׁאַל besagt nicht: du darfst nur verlangen (also vielleicht auch nicht verlangen), sondern: du wirst und mußt verlangen; der Zionskönig hat die Aufgabe, die Welt Gott und sich zu unterwerfen. גּוֹיִם, obgleich wieder ohne den Art., erhält hier den Sinn »die Völker«, »alle Völker« durch das parallele »die Enden der Erde«, d. h. die ganze Erde; natürlich folgt daraus nicht, daß auch v. 1 ff. alle Völker gemeint sind. Nicht bloß die schon unterworfenen, jetzt rebellierenden Völker, sondern die ganze Welt soll der Zionskönig als seinen »Besitz« ansehen. Der König wird in orientalischer Weise als der eigentliche Besitzer des Landes, das Land als sein Erbgut gedacht; so schrieben vor nicht langer Zeit die indischen Mohammedaner dem Sultan, ihre Leiber und ihre Güter seien sein eigen. Die »Enden der Erde« sind nicht bloß poetisch, sondern buchstäblich zu nehmen. Die erstaunliche Kühnheit der Ansprüche des Zionskönigs, der im Vergleich zu den Großmächten seiner Zeit ein unbedeutender Fürst war, erklärt sich nur aus den hochgespannten messianischen Erwartungen der letzten Jahrhunderte, deren erster Urheber Deuterojesaia ist, die aber durch immerzu sich steigernde Verherrlichung des Tempels und Tempelkults seitens der Theokratiker und Apokalyptiker, sowie durch die kriegerischen Erfolge der makkabäischen Führer und Fürsten die anspornende Kraft erhielten, deren beredter Zeuge dieser Psalm ist. Die Völker, die sich nicht gutwillig fügen, sollen zerschmettert werden v. 9. Daß das erste Verb in v. 9 von der LXX falsch תִּרְעֵם, von den Mass. richtig תְּרֹעֵם (Poel von dem aramäischen רָעַע = hebr. רָצַץ) ausgesprochen wird, beweist das parallele יְנַפְּצֵם. Mit eisernem Szepter wird der neue König die Erdenreiche zerbrechen, ihre Selbständigkeit zerstören; das wird ihm so leicht werden wie das Zerschlagen eines Tongefäßes. Eine Mission mit dem Schwert, die bei Deuterojesaia dem Cyrus zugewiesen wird. Auch diesen Psalm könnte sich das Christentum nur unter einschneidenden Aenderungen aneignen. So weit Jahwes Verordnung. Daraus zieht die vierte Strophe

10—12, beginnend mit dem am Anfang neuer Strophen beliebten וְעַתָּה, den Schluß, daß die Vernunft den Erdenkönigen gebieten sollte, sich rechtzeitig zu unterwerfen. הַשְׂכִּילוּ v. 10, denomin. von שֶׂכֶל, »habt Einsicht«, begreift die Lage; »laßt euch zurechtweisen (יסר verwandt mit יָשָׁר), warnen« vor dem Aufruhr. Die שֹׁפְטִים, Richter, sind die Regenten

10 Und jetzt nehmt, Könige, Vernunft an,
Laßt euch warnen, Erdenregenten!
11 Dient Jahwe mit Furcht,
Seine Füße küßt mit Zittern,
12 Damit er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Wege!
Denn bald wird entbrennen sein Zorn —
Glücklich alle, die in ihm sich bergen.

(vgl. die karthagischen Suffeten): die Schiedsrichter ältester Zeit sind allmählich die Obrigkeit überhaupt geworden. Der Jahwedienst v. 11a bedeutet praktisch die Entrichtung der Steuern an den Tempel, die Tributleistung an den Zionskönig, die Respektierung der Juden als das bevorzugte Volk Gottes. Unverständlich ist v. 11b und der Anfang von v. 12. Mit גִּילוּ, jubelt in Zittern! ist nichts anzufangen; es nützt auch nichts, mit LXX ein לוֹ hinter גילו einzusetzen oder den Sinn »bebet« herauszukünsteln. Das Jubeln könnte nur bedeuten, daß die Heiden in gleicher Weise wie die Juden am Tempelkult teilnehmen sollen, aber wie kann man בִּרְעָדָה, in Zittern, mit Gliederschlottern jubeln! Nicht besser steht es mit dem נַשְּׁקוּ־בַר v. 12. Es kann nicht heißen sollen: küsset den Sohn, denn erstens gebraucht der Verf. nicht das aramäische Wort בַּר, sondern בֵּן (v. 6), hat auch jenes Fremdwort nicht gewählt, um den Mißklang בֵּן בְּךָ zu vermeiden, da er für בְּךָ leicht eine andere Wendung hätte nehmen können, zweitens könnte בֵּן nicht etwa wie ein Titel z. B. מֶלֶךְ ohne nähere Bestimmung (Art. oder Suff.) stehen, drittens ist im folgenden Satz nicht der Sohn Gottes, sondern Gott selber das Subjekt, so daß weder der »Sohn« noch sonst jemand vorher genannt sein kann; aus letzterem Grunde darf auch בַּר nicht als בָּחִיר gedeutet oder darein verwandelt werden. Und daß »küssen« ohne weiteren Zusatz (z. B. den Saum des Gewandes) so viel wie »huldigen« bedeuten könne, ist unwahrscheinlich und aus I Sam 10 1 oder aus dem bekannten kultischen Küssen (I Reg 19 18 Hos 13 2 Hiob 31 27) nicht abzuleiten. Ebensowenig nützt es, בַּר als Adv. »auf reine Weise« und dabei נשקו entweder im Sinne »küsset« oder im Sinne »fügt euch« zu fassen; weder der Sprachgebrauch noch der entstehende Gedanke rechtfertigen diesen Weg. LXX und Targum scheinen בַּר als »Unterricht« zu verstehen oder auf מוּסָר zu raten. Andere Vorschläge wie נשקו מוּסַר, legt an (?) die Fessel, oder בַּקְּשׁוּ פָּנָיו, sucht sein Antlitz, ändern reichlich stark und werfen das Metrum über den Haufen. Bickell tilgt beide Wörter, wozu freilich das Metrum zwingt, wenn man וגילו beibehält. Am leichtesten hilft aus der Schwierigkeit, wenn man mit Bertholet רַגְלָיו für וגילו liest und ferner mit Marti u. a. בר als Abkürzung für בִּרְעָדָה ansieht, die dies Wort h i n t e r נשקו gestellt haben will: küßt ihm zitternd die Füße. Daß in dem dritten Satz des Tristichons: daß er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Wege (wörtlich: in Hinsicht des Weges, Akk. der Beziehung) nur Jahwe das Subjekt von יֶאֱנַף sein kann, zeigt die Fortsetzung und wird jetzt allgemein

zugestanden. Der »Weg« ist die Politik jener Könige. Die Mahnung und Warnung v. 10 ff. begründet nun das Schlußdistichon: bald wird Jahwes Zorn entbrennen, glücklich alle, die sich bergen in ihm. Irrig wird כִּי von LXX temporal gefaßt, dagegen richtig in zeitlichem Sinne כִּמְעַט; die sonst häufige Bedeutung dieses Wortes: beinahe, leicht (könnte entbrennen) paßt gewiß nicht zu der Meinung des Dichters und seiner Zeit vom Gericht, das sicher kommt (v. 5), auch wenn sich die bis jetzt unterjochten Könige unterwerfen, da eben noch viele andere Völker im Endgericht zu unterwerfen sind, entspricht auch nicht der kräftigen Haltung dieses Psalms, die plötzlich nachließe, wenn das Entbrennen des göttlichen Zorns nur als leicht möglich hingestellt würde. Angesichts des großen Zornestages, der alles hinwegfegen wird, was dem Reiche Gottes widerstrebt, preist der Dichter zum Schlusse die (Juden und Heiden) glücklich, die in Jahwe ihre Zuflucht (מַחְסֶה) suchen und damit »dem zukünftigen Zorn entrinnen«. Zum stat. const. חוֹסֵי vor בְּ s. Ges.-Kautzsch § 130 a.

Ps 2, dem an Kraft, Anschaulichkeit und präziser Sprache wenige gleichkommen, ist ein wichtiger Zeuge für die eschatologische Spannung, die zu dem Hosianna von Mk 11 9 10 führte; nur auf Grund der messianischen Erwartungen konnte der Dichter, ähnlich wie Mohammed an Heraklius und Khosroe, an die „Könige der Erde“ das bis zur Naivität kühne Ansinnen stellen, sich schleunig dem kleinen König auf dem Zion zu unterwerfen. Gleichwohl ist der Psalm nicht in dem uns geläufigen Sinne messianisch; vielmehr antezipiert er einen Teil dessen, was nach der gewöhnlichen Eschatologie der wunderbaren Zukunftswendung vorbehalten ist, schon für die Gegenwart. Das Reich Gottes, das zwar erst durch das nahe bevorstehende Gericht völlig verwirklicht werden wird, ist doch nur die Steigerung des gegenwärtigen Zustandes und der bisherigen Erfolge über die Nachbarvölker; es besteht wesentlich in der Herrschaft der Juden über die ganze Welt. Mehr ist wenigstens nicht gesagt; höchstens kann man zwischen den Zeilen lesen, daß Jahwe in mehr oder weniger direkter Weise die Regierung der Welt vom Zion aus leiten wird, doch macht das Gedicht noch mehr einen politisch-weltlichen als eigentlich theokratischen Eindruck.

Das wird mit dem Ursprung des Gedichtes zusammenhangen. Es wird außer durch die teilweise aramäisch gefärbte Sprache schon durch die Bezeichnung Zions als des heiligen Berges schlechthin und eben durch jene gesteigerten eschatologischen Erwartungen als nachexilisch gekennzeichnet. Dann kann es aber erst seit der Aufrichtung des selbständigen Fürsten- oder Königtums, also nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sein, muß gedichtet sein auf die Thronbesteigung des Königs, dem es in den Mund gelegt ist. Am wahrscheinlichsten bleibt die Annahme, daß es entstand, als sich Aristobul I. die Königskrone aufsetzte (105). Dieser Fürst und sein Bruder Alexander Jannäus unternahmen ihre Eroberungszüge unter den Erwartungen, denen Ps 2 Ausdruck verleiht. Daß ihre Feinde, die Pharisäer, ihnen später alles mögliche Böse nachsagten, ist kein Einwand dagegen. Ohnehin muß der Psalm wie auch Ps 110, der ein Seitenstück zu ihm ist, und manche andere Lieder des Psalters von einem Anhänger der Hasmonäer, einem „Sadduzäer“, gedichtet sein; dazu paßt allein die kriegerische Haltung und die Antezipation eines Teils der messianischen Hoffnungen. Uebrigens nennt sich der König nicht, wie es sonst wohl in Gedichten dieser Richtung geschieht, einen Nachfolger Davids, vielleicht nur deshalb nicht, weil „Sohn Jahwes“ eben doch mehr ist als „Sohn Davids“ und mit der Berufung auf das Herrschaftsgebiet Davids der Anspruch auf die Weltherrschaft nicht begründet werden konnte, denn David herrschte nur vom Euphrat bis zum Bach Aegyptens.

Ps 3

[2] Jahwe, wie viel sind meine Widersacher,
Viel, die sich wider mich erheben!
[3] Viele sagen von meiner Seele:
Keine Rettung hat er bei Gott.

Dadurch, daß Ps 2 erst nachträglich dem Psalter vorgesetzt wurde, ist er dem Schicksal entgangen, eine pseudohistorische Ueberschrift zu erhalten. In Act 13 33, wo er als erster Psalm gilt (denn die Lesart „zweiter Psalm" ist natürlich spätere Korrektur), wird der Satz: heute habe ich dich gezeugt, auf die Auferstehung Jesu gedeutet; andere Verwertungen bietet Hbr 1 5 5 5.

Psalm 3—41: Die Psalmen Davids.

Diese Psalmen haben sämtlich die Ueberschrift „Psalm Davids", ausgenommen Ps 33, der sie nur in der LXX hat. Wahrscheinlich haben sie eine Zeitlang als selbständiges Buch, als Psalter Davids existiert, dem erst später andere Sammlungen angeschlossen wurden. Dieser Davidspsalter mag seinerseits aus älteren kleineren Sammlungen zusammengestellt sein, die ursprünglich wohl schwerlich den Namen Davids mit sich führten, sondern eher ohne Ueberschrift waren. Wir berücksichtigen in der Erklärung die Ueberschriften nur ausnahmsweise, da sie besser gemeinsam in der Einleitung behandelt werden, während sie in ihrer Vereinzelung dem geschichtlichen Verständnis der Lieder eher hinderlich als förderlich sind.

Psalm 3.

Dreihebige Vierzeiler. Das Morgenlied eines Mannes in hoher Stellung, der trotz der Anfeindung durch zahlreiche gottlose Gegner und seiner scheinbar verzweifelten Lage ruhig schlafen konnte, weil Jahwe ihn vom heiligen Berge her hört und stützt. Die erste Strophe

2 3 kennzeichnet die gefahrvolle Lage des Dichters. Er hat so viele Gegner, daß man schon an seiner Rettung durch Gott zweifelt. Ob das מָה v. 2ᵃ vor dem רַבּוּ (über die Betonung der zweiten statt der ersten Silbe s. Ges.-K.[26] § 67 ee) bloß dies Verb oder die ganze Strophe beherrscht, läßt sich nicht sicher entscheiden; im ersteren Fall sind die Partizipien in mehr aramäischer Weise für das Präsens gebraucht. Die vielen Gegner und die vielleicht mehr neutralen, aber kalten Beobachter des Kampfes sind allem Anschein nach Juden; die ersteren, v. 8ᵃ Gottlose genannt, bedrohen das Leben oder wenigstens die Stellung des Dichters, die letzteren sprechen ihm den Schutz Gottes ab (אֱלֹהִים, nicht Jahwe, das in diesem feindseligen Satz zu warm geklungen hätte, ebenso wie das אֱלֹהָיו der LXX); es handelt sich um einen religiösen und wohl auch politischen Gegensatz zwischen dem Dichter, der wahrscheinlich ein Hoherpriester ist (s. u.), und einer starken Gegenpartei, die ihn stürzen will. In לְנַפְשִׁי v. 3: »über meine Person«, steht לְ poetisch für עַל. יְשׁוּעָתָה, dessen Betonung auf der vorletzten Silbe das dag. euphon. in לּוֹ nach sich zieht, ist entweder der alte Akkus., von אֵין abhängig (de Lagarde), oder ein Wort mit doppelter Femininendung (s. Olshausen S. 254). Zu dem סלה s. die Einleitung.

[4]Doch du bist Schild um mich,
Meine Ehre und der mein Haupt erhöht;
[5]Laut rufe ich zu Jahwe,
Und er antwortet mir von seinem heiligen Berge.

[6]Ich legte mich nieder und schlief getrost ein,
Ich bin erwacht, denn Jahwe stützt mich.
[7]Ich fürchte mich nicht vor Zehntausenden von Leuten,
Die ringsum wider mich angesetzt haben.

---

4 5 Aber gegen die vielen Angreifer v. 2 ist Jahwe (dessen Name in v. 4a wohl vom Abschreiber zugesetzt ist) Schild — wie sonst Burg, Rettungsfels u. dgl. — um den Dichter, »um« ihn, weil er nach allen Seiten deckt; er ist seine »Ehre«, d. h. nicht Gegenstand seiner Ehrung, sondern der, der dem Dichter Ehre, Hoheit gibt, der sein »Haupt erhöht«, ihn zu hoher Stellung erhebt. So konnte kaum ein gewöhnlicher Privatmann von sich reden, denn wenn auch der Mensch als Mensch vor dem Tier durch Hoheit hervorragt (Ps 8 6), so ist doch diese unter Mann und Mann nur dem Vornehmen zu eigen. Diese Aussage v. 4 verstärkt der Dichter v. 5 durch Berufung auf die persönlichen Erfahrungen, die er mit seinem Gebet gemacht hat: wenn er, dem Tempel zugewendet, laut zu Jahwe ruft, so erhält er vom heiligen Berge her Antwort. קוֹלִי ist wohl nicht ein zweites Subj. neben dem, das im Verb steckt (Ges.-K.[26] § 144 4), sondern Akkus. Ob Jahwe durch direkte Stimme oder durch die Tat antwortet, läßt sich nicht entscheiden (s. noch zu Ps 4 4). Der heilige Berg ist der Zion, nach diesem richtet der Dichter sein Gebet, weil Jahwe dort entweder in Person oder, nach der vorwiegenden Ansicht in der nachexilischen Zeit, durch vollgültige Vertretung anwesend ist. In ihrem Zusammenhang mit v. 4 scheint diese Aussage des Dichters über sich selbst doch anzudeuten, daß er besonders nahe Beziehungen zum Tempel hat, sei es, daß er etwa ein Hoherpriester ist, sei es, daß er als hochangesehenes Haupt einer Partei eine hervorragende Rolle im Tempelkult spielt. Der Wechsel zwischen der 2. und 3. pers. ist nicht auffällig, vielmehr auch in der Unterredung mit vornehmen Menschen ganz gewöhnlich.

6 7 So durfte der Dichter, der Verbindung mit dem, der ihn erhoben hat, gewiß, ohne Furcht vor den zahlreichen Feinden, sich ruhig zum Schlaf niederlegen und in Jahwes Schutz wieder aufwachen. אֲנִי ist vielleicht nur nach Art der Späteren ohne besonderen Nachdruck vorgesetzt, enthält aber doch einen gewissen Gegensatz zu den Vielen, die Böses wider den Dichter sinnen. Der Kohortativ mit seiner subjektiven Nuance läßt sich wiedergeben mit: ich schlief ruhig, unbesorgt ein. Das Imperf. יִסְמְכֵנִי besagt hier, Jahwe habe ihn nicht bloß die letzte Nacht »gestützt«, gesichert, sondern tue das immer, sei sein Beistand. Aus v. 6, dessen Perfekte erzählen, nicht eine allgemeine Erfahrung ausdrücken,

[8a] Erhebe dich, Jahwe,
Rette mich, mein Gott!
[8b] Denn du schlägst all' meine Feinde auf den Kinnbacken,
Die Zähne der Gottlosen zerschmetterst du.
[9] Jahwes ist die Rettung,
Ueber dein Volk deinen Segen!

wie sie jeder Mensch macht, geht hervor, daß das Lied am Morgen gedichtet ist. Die neue Erfahrung von Jahwes Unterstützung in der letzten Nacht, die er ohne sie wohl in schlafloser Sorge hätte verbringen müssen, ermuntert den Dichter zu dem mutigen Ausruf v. 7, er fürchte sich nicht vor Zehntausenden von Leuten (עָם nicht: das Volk, sondern unbestimmt: Volk, Leute), die ihn von allen Seiten bedrohen. שִׁית scheint ein militärtechnischer Ausdruck zu sein, bei dem das Objekt weggelassen wird vgl. Jes 22 7 Hiob 10 20 (I Reg 20 12). Von Zehntausenden von Gegnern kann, auch wenn er noch so hyperbolisch spricht, kein Privatmann reden. Die vierte Strophe

8 9 ist zu lang, muß also einen Zusatz enthalten. In der Tat stößt sich das Distichon v. 8a, wo Jahwe dringend um Hilfe angerufen wird, mit der Fortsetzung v. 8b, deren כִּי augenscheinlich die gar nicht verzagte Aussage von v. 7 begründen soll. Da noch dazu v. 8a zu kurze (zweihebige) Stichen hat, so halte ich dies Distichon für einen Eindringling und zwar aus Ps 12, wenn dieser Psalm einmal in einer älteren Sammlung neben Ps 3 gestanden hat (s. zu Ps 12 6). So beharrt auch in der Schlußstrophe v. 8b 9 der Dichter bei dem ruhigen, sicheren Gottvertrauen und dem zuversichtlichen Bewußtsein seiner besonderen Verbindung mit Jahwe, das diesen und den folgenden Psalm charakterisiert. Zu der Betonung קוּמָה vgl. Ges.-K.[26] § 72 s. Die Perfekte in v. 8b konstatieren die Gewißheit, daß Jahwe immer die Feinde des Dichters schlägt (לְחִי, Akk. der näheren Bestimmung, ist besser als das לְחָנָם der LXX, das aus לְחָיַיִם hervorgegangen sein wird). Kinnbacken und Zähne zeigen, daß die Feinde mit wilden Tieren verglichen werden. Sie sind רְשָׁעִים, wohl nicht als schlechte Menschen und Verbrecher, sondern als religiöse Gegner des Dichters, dessen Sache zugleich auch Sache Gottes und des Gottesvolkes ist (s. zu Ps 1 1). So kann er mit der grundsätzlichen These abschließen: Jahwes ist die Rettung! Die Rettung, das Retten überhaupt (bemerke den Artikel) steht bei Jahwe allein, er entscheidet. Vielleicht denkt der Verf. zugleich auch an die endgültige σωτηρία, die den Frommen verheißen ist, während die Gottlosen aus Gottes Volk verschwinden (Ps 1). Er selber will oder kann die Gegner nicht niederschlagen. Der letzte Stichos kann kaum anders denn als Wunsch aufgefaßt werden. Offenbar deckt sich für den Verf. das Interesse des Volkes mit seinem eigenen; der Segenswunsch über Jahwes Volk spricht wieder für seine hohenpriesterliche Stellung (s. zu 4 7).

Ps 3 ist wie Ps 4, der vielleicht von demselben Verf. herrührt, wertvoll als Ausdruck des sicheren Gottvertrauens, das die alttestamentliche Religion ihren Be-

Ps 4 ²*Wenn ich rufe, antworte mir,*
Gott meines Rechts!
In der Enge machst du mir Raum,
Sei mir gnädig und höre!

kennern einzuflößen vermag und das auch durch die augenfälligste Gefahr nicht erschüttert werden kann; nur v. 8ᵇ ist für das christliche Empfinden fremdartig. Sein Verf., ein hervorragender Mann, Oberhaupt des Volkes oder wenigstens des Volksteils, das sich als das wahre Volk Jahwes ansieht, muß wegen des heiligen Berges, aber auch wegen der Parteikämpfe seiner Zeit nach dem Exil gelebt haben, wohl noch in der vormakkabäischen Zeit; vgl. weiter zu Ps 4. Die Ueberschrift beruht auf einer höchst unüberlegten Kombination, da unser Dichter nicht flieht wie David und umgekehrt David nicht begehrte, daß dem Absalom die Zähne zerschmettert würden.

Psalm 4.

Zweihebige Vierzeiler. Abendlied eines hochgestellten Mannes, der, umgeben von unzufriedenen, ihn anklagenden Männern, trotz ungünstiger Lage durch Gott geistige Freude erlebt und sich ihm getrost anvertraut.

2 Einleitendes Gebet um gnädige Erhörung. So faßt wenigstens der MT den Vers auf, während die LXX den ersten Imp. als Perf. liest und DE LAGARDE auch die beiden anderen Impp. in Perff. umwandeln will. Diese Aenderung macht den Anschluß an v. 3 etwas leichter, ist aber sonst nicht zu empfehlen. הִרְחַבְתָּ spricht mit seiner 2. pers. dagegen, ebenso der Umstand, daß man nicht erfährt, welche Bitte Gott dem Dichter gewährt hat, da doch die Gegenwart nach v. 7 unglücklich ist, endlich begreift man nicht, warum v. 2ᵃ, wenn das ein Aussagesatz ist, in v. 4ᵇ wiederkehrt. Wer daran Anstoß nimmt, daß mit v. 3 die Anrede wechselt, täte vielleicht besser, v. 2 für eine liturgische Vervollständigung des Psalms zu halten; indessen kommt ein solcher Wechsel oder nach einer ersten Anrede an Jahwe der Uebergang zu einer davon abgelösten Ausführung oft genug vor, vielleicht weil es für schicklich galt, zu Anfang (und zu Ende) die Rede an Gott zu richten. Der zweite Stichos »Gott meines Rechts« kann nach der Grammatik zwar bedeuten: mein gerechter Gott, aber nach dem herrschenden Sprachgebrauch erklärt man besser: der Gott, der mir Recht schafft, nämlich dadurch, daß er mich über die Not und damit über ungerechte Vorwürfe triumphieren läßt; ähnlich bedeutet אֱ֝לֹהֵי יִשְׁעִי: der Gott, der mir Hilfe schafft, und der dritte Stichos mit seinem hübschen Gegensatz »Einengung« und »weiter Raum« gibt geradezu die Erklärung zu dem »Gott meines Rechts«. In בְּ֭ das Dag. euph. nach unbetontem a, s. GES.-K.²⁶ § 20c. Im vierten Stichos hat der Dichter vielleicht nur gesagt: sei mir gnädig und höre! was man für ergänzungsbedürftig hielt, obwohl שְׁמַע auch v. 4 kein Objekt hat; der Vers ist überladen, und eine Bitte folgt nicht. Erst die zweite Strophe

3 führt uns in die Lage des Dichters ein: er hat Männer, »Mannen« um sich, die schuld sind, daß seine Ehre (s. zu 3 4) der Beschimp-

Ihr Mannen, wie lange
Verfällt dem Schimpf meine Ehre,
Liebt ihr Eitles,
Suchet Lüge?

4 Und wißt doch, daß wunderbar gemacht hat
Jahwe seine Huld gegen mich:
Jahwe hört,
Wenn ich zu ihm rufe!

---

fung ausgesetzt ist. Wie es scheint, machen sie den Dichter als das Oberhaupt des Volkes in ihren unzufriedenen Reden v. 5 für die gegenwärtige mißliche Lage v. 7 ungerechterweise verantwortlich. Aus v. 8 ist zu schließen, daß das Unglück in einer Mißernte besteht, die also der Dichter verschuldet oder deren Folgen er nicht beseitigt haben soll. Wie der Hungernde den König verflucht Jes 8 21 oder von ihm Abhilfe verlangt II Reg 6 26 27, so tadelt man den Dichter, weil man durch seine Schuld zu leiden glaubt: vielleicht hat er nicht verhütet, daß ein Krieg die Aecker verheerte, oder Gott war mit seiner Frömmigkeit nicht zufrieden und verschloß darum den Himmel — besonders der letztere Gedanke kommt gerade in der nachexilischen Literatur außerordentlich oft vor, natürlich auch in umgekehrter Fassung: Frömmigkeit erzeugt Fruchtbarkeit. Die בְּנֵי־אִישׁ, die Bürger und speziell ihre Wortführer, sind nicht die »Gottlosen« von Ps 3, sondern murrende Mißvergnügte. Die Lesung der LXX כִּבְדִי לֵב לָמָּה für כְּבוֹדִי לִכְלִמָּה läßt das Subj. vermissen, paßt auch nicht zu dem Rat, der ihnen v. 6b gegeben wird: Verstockte fordert man nicht zum Vertrauen auf Gott, sondern zur Umkehr auf. Von dem עַד־מָה (zu der Aussprache מָה s. Ges.-K. 26 § 37 e) hängt wohl auch noch das zweite Distichon ab: »wie lange liebt ihr (zu der Form s. Ges.-K. 26 § 47 m) Eitles (vgl. 2 1), sucht ihr Lüge?« Es richtet sich gegen die nichtigen und unwahren Anschuldigungen des Dichters, vielleicht auch zugleich gegen die sinnliche Denkweise seiner Tadler, die sich offenbar mehr über Korn und Most freuen als über die geistigen Gaben Gottes und kein Gefühl dafür haben, daß die sinnlichen Güter »Nichtiges« und »Lüge« sind, wie die Dichter von Ps 62 10 33 17 sagen. Daß unser Dichter zu seinem quousque tandem persönlich berechtigt ist, zeigt er in dem dritten Vierzeiler

4, dessen erstes Distichon jedoch einer kleinen Verbesserung bedarf. Es heißt dort jetzt, je nachdem das לוֹ zu הִפְלָה, von dem es aber reichlich weit entfernt ist, oder zu חָסִיד gezogen wird: Jahwe hat wunderbar gemacht »einen Frommen für sich« oder »seinen Frommen«, beides seltsame Ausdrücke: הפלה sollte ein persönliches Obj. haben, das unbestimmte חסיד nimmt sich spielerisch und wichtigtuend aus (einen Gewissen unter seinen Asidäern hat Jahwe wunderbar gemacht oder abgesondert für sich). Lies daher nach Ps 31 22 vgl. 17 4 mit Dyserinck u. a.

⁵Seid aufgeregt, doch verfehlt euch nicht,
Seid bitter, doch schweigt!
⁶Opfert rechte Opfer
Und vertraut auf Jahwe!

חַסְדּוֹ ... לִי: Jahwe hat mir seine wunderbare Gnade erwiesen. Was das ist, sagt das zweite Distichon, es ist die Gnade sicherer Gebetserhörung. Wenn jene Unzufriedenen das wissen und bedenken, müssen sie begreifen, daß ihre Angriffe auf den Dichter vergeblich und tadelnswert sind. Die LXX will יִשְׁמַעֵנִי, aber das einfache »hören« genügt vgl. Jes 1 15; Jahwe hört zu, wenn der zu ihm spricht, den er gern hat v. 2. Es gibt, nimmt sowohl das A. T. wie das ältere Christentum und übrigens auch andere alte Religionen an, Menschen, die die Gabe erhörlichen Gebets haben, weil sie bei der Gottheit in Gnaden sind und mit ihr in näherem Verkehr stehen (vgl. Ex 33 12), die darum Fürbitter für andere Menschen sein können; im A. T. werden als solche genannt Noah, Daniel, Hiob, Mose, Samuel Hes 14 14—20 Jer 15 1 vgl. noch Hiob 42 8 Gen 17 20 18 17—33 Ps 99 6 f. Jos Ant. XIV 2 1. Auf die Fürbitter und Heiligen ist viel von dem übergegangen, was man sonst beim מַלְאַךְ י׳ suchte. Der Dichter wird von Gott gehört wie der Verf. von Ps 3 5, man sollte ihn also nicht angreifen. Man sollte überhaupt vorsichtig sein, fährt die vierte Strophe

5 6 fort: mögen jene »Mannen« in Aufregung und Bitterkeit sein, sie sollten ihren Verdruß nicht laut werden lassen und sich dadurch versündigen. רִגְזוּ übersetzt die LXX richtig mit ὀργίζεσθε; die Uebersetzung »zittert!« gibt keinen Sinn; warum sollen sie denn zittern und vor wem? Wenn der Dichter sie züchtigen wollte, würde er ihnen kein Gedicht widmen, wenn er an göttliche Züchtigung dächte, könnte er ihnen nicht empfehlen, auf Gott zu vertrauen. Dagegen kann er sie warnen vor weiterer demagogischer Verbreitung ihrer Unzufriedenheit, was für Staat und Gemeinde verderblich und Gotte, der auf Seiten des Dichters steht, mißfällig sein würde. Der zweite Stichos v. 5ᵇ ist überladen; selbst wenn man einen der beiden ziemlich gleichbedeutenden Ausdrücke »in euerem Herzen« und »auf euerem Lager« (in verschwiegener Kammer) fallen läßt, bleibt er reichlich lang. Ich vermute, daß אמרו aus הָמְרוּ entstanden ist und alsdann durch die Zusätze »im Herzen« usw. glossiert wurde; zu dem »macht bitter« ist ein בִּרְגָּז aus dem ersten Imp. hinzuzudenken. Der Dichter spricht im Gefühl seiner Würde und seiner Stellung bei Gott mit ironischer Ueberlegenheit, gibt aber die Ironie gleich wieder auf in dem ernsten Rat v. 6: »vertraut auf Jahwe!« wartet in Geduld auf die bessere Zeit. Die »Opfer der Gerechtigkeit« v. 6ᵃ sind solche, die das Gesetz vorschreibt (vgl. Dtn 33 19), doch ist der Ausdruck wohl sprichwörtlich und bildlich gebraucht: tut, was vor Gott recht ist, und dann überlaßt die Sache ihm, er wird schon wissen, was für uns das Beste ist. Erst

7 (bis פָּנֶיךָ), im fünften Vierzeiler, erhalten wir einige Aufklärung

7 *Viele sagen:*
Wer läßt uns Gutes sehen!
»Erhebe auf uns
Das Licht deines Antlitzes!«

Jahwe, 8 *du hast gegeben*
Freude in mein Herz,
Mehr als zur Zeit, wo ihr Korn
Und ihr Most viel sind.

über den Grund des Mißvergnügens, die ja für die ersten Leser nicht so nötig war. Es gab so viele, die über dem anhaltenden Mißstand den Mut verloren hatten: wann gibt es wieder ein gutes Jahr! Die Einführung der Klage erinnert an 3 3. Dieser verzagte Seufzer rechnet natürlich nicht auf eine Antwort, der Dichter gibt doch eine, indem er den aharonitischen Segen spricht, den ja jene Mutlosen so oft über sich hatten aussprechen lassen (Num 6 25 f.): »Erhebe auf uns das Licht deines Angesichts!« und nach dessen Empfang sie um ein »fröhliches Herz« gebetet hatten (JSir 50 22—26). Dies Zitat legt die Vermutung nahe, daß der Dichter ein Hoherpriester ist. נְסֵה ist möglicherweise absichtlich altertümliche Orthographie für נְשָׂא, die seltenere Form des Imperativs von נָשָׂא (10 12); der Segensspruch wird in ein Gebet umgesetzt und darum etwas freier behandelt, die beiden Verse Num 6 25 f. in einen zusammengezogen und das freundliche, belebende Licht der göttlichen Augen hervorgehoben. Mit dem Segensgebet ist die Auseinandersetzung mit den Murrenden und Mutlosen wirksam und würdig abgeschlossen. In der sechsten Strophe

8 (mit dem letzten Wort von v. 7) wendet der Dichter sich wieder zu Gott; ähnlich war der Uebergang in Ps 3 von v. 3 zu v. 4. Jahwe hat dem Dichter größere Freude ins Herz gegeben als jene jetzt unzufriedenen Leute fühlen, wenn sie eine reiche Korn- und Weinernte haben. So muß der Zusammenhang sein, denn wenn man מֵעֵת übersetzt: s e i t der Zeit, wo usw., der Dichter also sich über die reiche Ernte jener Leute freut und sich darauf ohne Sorgen zu Bett begibt, dann wäre ja alles in Ordnung und die ganze Auseinandersetzung v. 2—7 überflüssig geworden; und da eine Ernte nicht in einem Handumdrehen da ist, so müßte v. 8 9 erst nachträglich hinzugefügt sein, wo dann der Entschluß, jetzt zu Bett gehen zu wollen, einer gewissen Komik nicht entbehrte. Die kurzen Stichen nötigen zu knappem Ausdruck: מֵעֵת steht für מִשְּׁמֹחַת עֵת, und עֵת beherrscht als stat. constr. den folgenden Relativsatz: Zeit, wo ihr Korn usw. Es scheint, daß man, vielleicht schon mehrere Jahre hintereinander (v. 7), eine schlechte Ernte gehabt hat und darum so mißvergnügt ist; das Volk ist augenscheinlich noch ganz vom Ertrag des Ackers abhängig wie zur Zeit Joels. Jene Leute, weiß der Dichter, sind nur gut aufgelegt, wenn sie gute Einnahmen haben, er selber hat durch Jahwe eine innere Freudigkeit empfangen, »in sein

9 In Frieden will ich mit eins
Mich hinlegen und einschlafen,
Denn du, Jahwe,
Lässest mich sicher wohnen.

Herz«, die immer standhält und jene sinnliche Freude weit übertrifft. Dieser Vers gehört mit zu den Beweisen, daß die altt. Religion in ihren besten Vertretern sich vom Aufgehen in der Sinnenwelt zu befreien vermocht hat und ein inneres Vergnügen an Gott kennt, das ihr, schon von bloß kulturgeschichtlichem und philosophischem Standpunkt, einen hohen Rang in der geistigen Geschichte der Menschheit zuweist. Ueber die Grundlage dieser Freudigkeit gibt schon v. 4 Auskunft: es ist die Gewißheit des Dichters, daß er in realem Verkehr mit Gott steht. Altertümlicher mutet es uns an, wenn der reiche Bauer Elisa alles aufgibt, um als armer Diener des Gottesmannes Verbindung mit Gott selbst zu suchen, aber es ist derselbe Zug. Die Schlußstrophe

9 zeigt, daß der Psalm ein Abendlied und damit ein Gegenstück zu dem Morgenlied Ps 3 ist. Der Dichter wird sofort, wenn er sich niederlegt, einschlafen, denn er hat keine Sorgen, Jahwe wacht über ihm vgl. 3 6. Im dritten Stichos wäre לְבָדָד nach den Stellen Num 23 9 Dtn 33 28 Mch 7 14 Jer 49 31 zu dem Suffix des Verbums zu ziehen: du lässest mich abgesondert wohnen, aber es ist schwer zu sagen, was das hier bedeuten sollte, ob: zwar abgesondert, dennoch sicher? oder: sicher, weil abgesondert? und wovon abgesondert? In jenen Stellen wohnt Israel abgesondert von den Völkern, aber dergleichen gehört nicht hierher; der Dichter kann nicht wohl sagen wollen, daß er von den getadelten Volksgenossen abgesondert wohne. Schreibt man לְבַדְּךָ, so ist nicht einzusehen, warum dies nur Jahwe hervorgehoben wird. לבדד kann ein stehen gelassener Schreibfehler für das folgende Wort sein, veranlaßt dadurch, daß dem Schreiber etwa die mehrfach ähnliche Stelle Dtn 33 28 eingefallen war, oder es ist von einem Leser oder Liturgen hinzugesetzt, der ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn den Juden überhaupt, in seinem Gegensatz zu den Heiden, als Subj. des Gedichtes ansah oder dazu machen wollte, ähnlich wie noch heute einzelne Nachzügler der alten unhistorischen Behandlung der Bibel das Ich der Dichter in dem verschwommenen Begriff der »Gemeinde« untergehen lassen.

Ps 4 sieht nur wegen des knappen Metrums ein wenig künstlicher aus als Ps 3, ist aber im Grunde ebenso schlicht wie dieser, an den er in Sprache und Inhalt so stark erinnert, daß man Morgen- und Abendlied wohl demselben Dichter zuschreiben darf. Die Situation ist freilich nicht ganz dieselbe, denn Ps 3 richtet sich gegen gefährliche Feinde, Ps 4 gegen Unzufriedene und Mutlose. Daß der Dichter ein Hoherpriester war, wahrscheinlich ein vormakkabäischer, geht besonders aus Ps 4 mit einiger Sicherheit hervor. In biblisch-theologischer Beziehung sei auf v. 4 und 8 zurückverwiesen (Gabe des erhörlichen Gebetes, geistige Freude in Gott), außerdem darauf, daß das Oberhaupt des Volkes für dessen Wohlergehen verantwortlich gemacht wird (v. 8), was ja allerdings die herrschende Auffassung im A. T. ist. Daß das Sündigen mit Worten für schlimmer gilt als das Murren im Stillen, wird in erster Linie durch das Interesse von Staat und Gemeinde bedingt sein (v. 5).

Ps 5

2 Meine Worte vernimm, Jahwe,
Merk' auf mein Flüstern,
3 Horch' auf mein lautes Schreien,
Mein König und mein Gott!
Denn zu dir will ich beten, 4 Jahwe,
Frühmorgens höre meine Stimme,
Frühmorgens rüste ich dir zu und spähe.

Psalm 5.

Fünf Strophen zu je sieben Stichen, die abwechselnd drei und zwei Hebungen haben; jedesmal zuerst zwei Stollen mit je einem Distichon, dann ein Tristichon als Abgesang. Ein Gebet vor dem Morgenopfer im Tempel, den die Frommen betreten dürfen, während Jahwe die Gottlosen haßt; möge er diese fortstoßen! Die Frommen werden, gesegnet und geehrt von Jahwe, sich ewig seiner freuen. In der ersten Strophe des kunstvollen Gesanges

2—4 bittet der Fromme, indem er das Opfer vorbereitet, Jahwe um Gehör. Auf das Flüstern (הֲגִיגִי, nur noch 39 4, wird wie הגה 1 2 2 1 das Murmeln bedeuten, das halb leises Reden, halb Sinnen ist), wie auf das laute Schreien (שַׁוְעִי wohl Inf. Piel) wolle Jahwe merken und lauschen. Es scheint, daß die Opferer zwischen gemurmelten Gebeten und lauten Gesängen, diese vielleicht von den Tempelsängern vorgetragen, abwechselten. Jahwe heißt »König und Gott« und mag damit den menschlichen Machthabern stillschweigend gegenübergestellt sein. Zu v. 3b, mit dem das Tristichon beginnt, ist mit der LXX das יהוה von v. 4 hinzuzuziehen. Ob תִּשְׁמַע v. 4 Indik. oder Jussiv sein soll, darüber kann man streiten. עָרַךְ, das Zurüsten des Opfers (des Holzes, Fleisches usw.) Lev 1 7 12 24 8, und צָפָה, das Ausspähen nach den Zeichen der Annahme des Opfers durch Gott, scheinen anzudeuten, daß das Lied für die Priester verfaßt ist, die jene Handlungen wirklich besorgten. Das wiederholte und damit betonte בֹּקֶר (Akk. der Zeit) weist auf das Morgenopfer hin. Freilich kann man auch jene beiden Verben in übertragenem Sinn verstehen (vgl. Ps 141 2), wo dann der Beter nicht gerade ein Priester, sondern nur ein eifriger Tempelbesucher ist, doch sind die Verben dafür wohl reichlich speziellen Charakters. Die zweite Strophe

5—6 könnte man zunächst als eine Art Selbstprüfung des Beters aufzufassen versucht sein, wie sie die Tempelbesucher in Ps 15 und 24 3 ff. vornehmen, wenn sie nicht vielmehr ein kräftiger Ausfall gegen die Gegner wäre. Gott liebt die Gottlosen nicht und läßt sie nicht vor sich. אֵל ist vor Adjektiven und Partizipien beliebt; חָפֵץ, Partiz., regiert hier den Akk. wie z. B. 40 7 s. Ges.-K.[26] § 117 u. רֶשַׁע ist auch hier das dem religiösen Gegner beigelegte Prädikat der gottwidrigen Gesinnung, das ja freilich meist eine moralische Anklage mit einschließt (s. zu 1 1). גּוּר, jemandes Gast, dann auch Klient sein, steht hier mit dem Akk. wie Ps 120 5 Jes 33 14 (Ges.-K.[26] § 117 b bb). Der Zutritt zum Tempel wird

Denn du bist kein Gott, der Gottlosigkeit mag,
Nicht gastet bei dir der Böse;
6 Nicht dürfen Ruhmredige sich aufstellen
Vor deinen Augen;
Du hassest alle Unheilswerke,
7 Alle Lügenreden,
Den Trug verabscheut Jahwe.

öfter als ein Wohnen (z. B. 23 6), hier als ein Gasten aufgefaßt (Ps 15 1 steht beides nebeneinander), fühlen sich doch auch die nachexilischen Frommen zwar als die rechtmäßigen Bürger in Jahwes Land, oft aber nur als Beisassen, Zugelassene. Der Tempel ist Jahwes Haus, bei dem sich der Klient möglichst oft einfindet, um dem göttlichen Patron aufzuwarten und ihn an sich zu erinnern; nur der darf von diesem Recht Gebrauch machen, der dem hohen Herrn gefällt. So wird der Tempelbesuch noch mehr als eine Vergünstigung denn als eine Pflicht aufgefaßt, am meisten gewiß von denen, die, wie z. B. die Priester und die Schriftgelehrten, zugleich ein persönliches oder ein Parteiinteresse am Recht des Aufenthalts im Tempel hatten. Nach Jes 33 14 wird künftig, wenn Jahwe sich in sichtbarer Glorie im Tempel niedergelassen haben wird, der Unheilige dort nicht mehr dauern können; hier wird dasselbe ohne eschatologische Fassung, daher nur als grundsätzlicher Gedanke ausgesprochen. Das zweite Distichon v. 6a nennt die schlechten Elemente הוֹלְלִים (zu dem ־ s. Ges.-K. 26 § 10g); das Wort ist ein Part. Poel (mit abgefallenem מְ) von הָלַל, hell sein, das im Piel in gutem Sinne »rühmen«, im Poel im schlechten Sinne »ruhmredig sprechen« bedeutet. Die Gegner sind also Prahler, wohl auch Verhöhner, Großsprecher in theologischen und politischen Dingen. Der Abgesang v. 6b 7 nennt sie weiter »Unheilsmacher«, »Lüge Redende« (Part. Qal דֹּבֵר neben dem Piel des verb. fin., ursprünglich eben auch eine Poelform) und »Männer des Trugs«. Der Text ist hier vermehrt; das תְּאַבֵּד, mag es eine Vervollständigung des vermeintlich defektiven Stichos v. 7a oder eine Variante zu יְתָעֵב sein, paßt nicht zu den Verben hassen und verabscheuen und zu dem erst später folgenden Wunsch, Jahwe möge die Gegner verurteilen. Ebenso steht דָּמִים, Blutschulden, nicht im Einklang mit den übrigen Objekten und dem dafür viel zu schwachen Verbum »verabscheuen«. Uebrigens ist es möglich, daß der Dichter nur von פֹּעֲלֵי אָוֶן, דִּבְרֵי כָזָב und מִרְמָה (ohne אִישׁ) gesprochen hat; der Text würde wahrlich bei dieser Annahme nicht schlechter, und auch das כָּל־, das die LXX vor דברי hat, wäre dann zulässig; ich habe diese Annahme oben der Uebersetzung zugrunde gelegt. Daß die Unheilswerke und Lügen sich hauptsächlich gegen den Dichter und seine Partei richten, merkt man aus v. 9 ff., aber seine Gegner erklärt er für Jahwes Gegner; alle religiösen Parteien des AT.s und der Kirchengeschichte machen es so. In der dritten Strophe

8 9 kehrt der Dichter zu seinem eigenen Verhältnis zu Gott zurück:

8 Ich aber durch deine große Gnade
Komm' in dein Haus,
Ich werfe mich nieder vor deiner heiligen Halle
In deiner Furcht, 9 Jahwe.
Leite mich in deiner Gerechtigkeit
Um meiner Auflauerer willen,
Mache gerade vor mir deinen Weg!

durch Jahwes Gnade ist er zum Tempel zugelassen, durch Jahwes Leitung hofft er dieser Zulassung würdig zu bleiben. Der הֵיכָל ist innerhalb des בַּיִת, das die Vorhöfe und den Altar mitbefaßt, die Tempelhalle mit dem Adyton, wo Jahwe in irgend einer geheimnisvollen Weise gegenwärtig oder wenigstens vollgültig vertreten ist (s. zu 3 5); nach dem Adyton hin (אֶל) verbeugt sich der Beter. »Deine Furcht«, das Gegenteil der Gottlosigkeit, ist der Gehorsam gegen Jahwes Gesetz und die Scheu vor dem göttlichen Richter, der lohnt und straft. Diesem Ausdruck (zu dem der Vokativ Jahwe v. 9 gehört) entspricht im Abgesang v. 9 צִדְקָתְךָ und דַּרְכְּךָ, die im Gesetz vorgeschriebene Gerechtigkeit und der gottgewollte Lebenswandel. Andere verstehen die Gerechtigkeit Jahwes als seine Eigenschaft und den Weg als das von Gott geleitete Geschick, lockern aber dadurch die Geschlossenheit des Psalms, der sich um die Frage und Sorge dreht, wie man das Recht erhält und behält, Gast in Gottes Hause zu sein; auf die Aehnlichkeit unserer Stelle mit 27 11 macht schon Hitzig aufmerksam. Die Bitte: leite mich . . . um meiner Auflauerer willen, verrät etwas von der Aengstlichkeit, die ein kasuistisches Gesetztum dem Frommen einflößt und den Verf. von 19 13 zu dem Ausruf veranlaßt: wer merkt die Versehen! Unser Dichter fügt hinzu: mache deinen Weg gerade (das Ktib הוּשַׁר wird vom Qre mit Recht in הַיְשַׁר verbessert s. Ges.-K.[26] § 70) vor mir, bewahre mich vor Versuchungen, unverhofften Versehen und solchen schwierigen Fällen, wo man in der Auffassung einer Vorschrift nicht das Richtige trifft. Das alles besonders auch »wegen meiner Auflauerer«. שׁוֹרְרַי scheint Part. Pil. von שׁוּר (mit ausgefallenem מ) zu sein; שׁוּר bedeutet Jer 5 26 lauern, das Pil., nur durch dies Part. vertreten, demnach das beständige, geschäftsmäßige Belauern. Die späteren Schriften, speziell die Psalmen, sind voll von Zeugnissen für die ewigen Streitigkeiten in der jüdischen Gemeinde, besonders für das Ausspionieren von kultischen Vergehen und das Verleumden. Wie die dritte Strophe auf die erste, so greift die vierte

10 11 auf die zweite zurück: wechselten vielleicht in den vier ersten Strophen zwei Halbchöre miteinander ab, die sich dann in der Schlußstrophe zu gemeinschaftlichem Gesang vereinigten? Die vierte Strophe schildert noch einmal die Gegner, um dann Gott zu ihrer Bestrafung aufzufordern. Sie lügen beständig (l. בְּפִיהֶם oder בְּפִימוֹ; אֵין im stat. constr. trotz der Trennung vom Genitiv, als selbständiges Prädikat behandelt s. Ges.-K.[26] § 150 o), sinnen insgeheim nur auf den Sturz ihrer

10 Denn nicht ist in ihrem Munde Aufrichtiges,
Ihr Inneres ist Sturz,
Ein geöffnetes Grab ist ihre Kehle,
Glatte Zunge führen sie.
11 Sprich sie schuldig, Gott, laß sie fallen
Wegen ihrer Anschläge,
Wegen ihrer vielen Frevel stoße sie fort!
12 Doch freuen werden sich [in dir] alle, die in dir sich bergen
Und die du beschirmst,
Auf ewig werden jubeln und jauchzen in dir,
Die deinen Namen lieben.
13 Denn du segnest
Den Gerechten, Jahwe,
Wie mit dem Turban krönst du ihn mit Huld.

Gegner (הַוּוֹת von הָוָה, herabstürzen, nur poetisch), haben gleichsam einen Schlund wie ein Drache (ein auch sonst vorkommendes Bild, Jer 5 16), »machen ihre Zunge glatt«, heucheln Freundschaft oder gute Gesinnung: lauter Aussagen, die zeigen, daß es sich um Gegnerschaften in einem engen Kreis von Menschen handelt, solche wie sie in einem kleinen Staatswesen und etwa auch unter Kollegen, Anhängern verschiedener Lehrschulen, im Wettbewerb um die Volksgunst, im Kampf um hohe Würden sich leicht einstellen. Ungeduldig verlangt nun der Dichter im Abgesang v. 11, Gott, wie er im Zorn statt Jahwe sagt, möge ihnen endlich das Urteil sprechen und sie fortstoßen. הַאֲשִׁימֵם, nur hier im Hiph., sagt sachlich dasselbe, was DE LAGARDE mit seinem Vorschlag הַשְׁמֵם, verwüste sie, erstrebt, paßt aber besser, weil es Gottes Urteil den Lügen und Machinationen der Gegner gegenüberstellt. יִפְּלוּ faßt man am natürlichsten absolut: mögen sie fallen! Das folgende מִן ist »wegen«, nicht »aus«. Für בְּרֹב hat LXX כִּרְב. Das letzte Sätzchen in v. 11: denn sie haben sich gegen dich empört (מָרוּ ist vorn betont, weil eine Tonsilbe folgt), hinkt hinterher und ist wohl Reminiszenz an Hos 14 1 oder an die Geschichten vom Aufruhr böser Rotten oder auch des ganzen Volkes aus der Zeit des Mose. Die Schlußstrophe

12 13, vielleicht vom Gesamtchor gesungen, gibt einen Ausblick auf die Zeit nach dem Siege über die bösen Elemente, wenn auch, abgesehen von dem »auf ewig«, nicht in eigentlich eschatologischer Form. Dann werden die Frommen, die sich in Gott bergen (s. zu 2 12b) und von ihm »überdeckt«, geschützt werden, frohlocken »in Jahwe«, im Gefühl, ihm anzugehören und sich seiner getrösten und rühmen zu dürfen. In v. 12a muß man, glaube ich, das Sätzchen »sie werden auf ewig jubeln« hinter עָלֵימוֹ setzen, da sonst der Stil zu zerhackt ist; das Impf. וְתָסֵךְ setzt das vorhergehende Part. fort, daher das וְ; auch Ps 91 4 sind die Verben סָכַךְ und חָסָה parallel. Hinter dem ersten Verb in v. 12 ist wohl mit der LXX ein בְּךָ einzusetzen; יְרַנְּנוּ, wie jetzt auszusprechen, hat

Anteil an dem בָּךְ hinter dem folgenden Synonymum. Die Frommen lieben Jahwes Namen, d. h. seine Gottesherrschaft über sie, das Bekenntnis zu ihm, die Jahwereligion. Nach dem Namen Jahwes nennt man sich (Volk, Knechte Jahwes), bei ihm schwört man, ihn ruft man jubelnd aus im Gottesdienst (Halleluja), er ist das Kennwort und das Losungswort der Juden — die ja freilich den Namen selber zuletzt gar nicht mehr auszusprechen wagten, weil er, ob richtig oder falsch oder mißbräuchlich ausgesprochen, Zauber wirkte. Ob übrigens die Verben in v. 12 Indikative oder Jussive sind, läßt sich nicht ganz sicher entscheiden, für den Indikativ aber spricht doch wohl die begründende Fortsetzung in v. 13: (sie werden jubeln), denn du segnest und erhöhst sie. Fehlt dem ersten Stichos eine Hebung oder darf man betonen: tébarék (die Aussprache der Eigennamen in der LXX zeigt ja, daß die Korripierung der Vokale in der Zeit vor Chr. noch nicht so stark um sich gegriffen hatte wie bei den Punktatoren) oder hat בִּי einen Akzent und fehlt dabei der Auftakt? Wegen des betonten אַתָּה werden auch die vorhergehenden בָּךְ mit Emphase ausgesprochen sein. Ueber צַדִּיק vgl. v. 9 und 15. Im letzten Stichos gibt צִנָּה keinen Sinn, denn abgesehen davon, daß die Bedeutung »umzingeln«, die עָטַר haben soll, durch I Sam 23 36 sich kaum erweisen läßt, ist doch auch dunkel, wie man die Umzingelung durch Einen Schild denken soll. Das Verb wird wie überall als Hiph. oder einfacher als Piel תְּעַטְּרֶנּוּ zu punktieren sein und die Bedeutung krönen haben, die auch die alten Uebersetzer annehmen. Dann ist aber צִנָּה aus צָנִיף (oder defektiv צָנָף) verschrieben vgl. Jes 62 3; die göttliche Huld, die sich im Glück des Frommen kundgibt, ist für diesen eine Auszeichnung, die ihm gleichsam den Turban des Hohenpriesters (Sach 3 5 ff.) aufsetzt, ähnlich wie nach anderen Stellen die künftige wunderbare Fruchtbarkeit des Landes Jahwes dessen Bewohnern zum Ruhm gereicht (Jes 4 2 ff.). Besonders Tritojesaia erlabt sich an solchen Gedanken.

Der kunstvolle, für das Morgenopfer bestimmte Psalm ist die erste von den vielen Dichtungen, die von den erbitterten Kämpfen der Parteien in der nachexilischen Gemeinde um den Tempel und die Herrschaft im Volk etwas genauere Kunde geben, auf die ja freilich schon Ps 1 und 3 hindeuteten. Es scheint mir, daß der Verf. eher zu den Priestern hält oder selber gehört als zu jenen Strengen, die ihnen auf den Dienst paßten, doch ist die Zeichnung der bösen Gegner zu allgemein gehalten, um daraufhin eine Datierung des Psalms zu wagen. Daß der Dichter Dei gratia ein Bürgerrecht im Tempel hat, darf ihm doch wohl nicht vorbehaltlos als „Demut“ angerechnet werden; seine gesetzliche Aengstlichkeit wird durch den allgemeinen Charakter des Nomismus und weiter durch die Furcht vor den Aufpassern einigermaßen menschlich erklärt.

Psalm 6.

Vierhebige Fünfzeiler, je ein Tristichon und ein Distichon. Der Dichter fleht, sterbenskrank, Jahwe um Gnade und Heilung an; nach dem Tode könne er Gott nicht mehr loben. Der erste Bußpsalm der Kirche (die anderen sechs sind Ps 32 38 51 102 130 143).

Ps 6

2 Jahwe, nicht in deinem Zorne züchtige mich
Und nicht in deiner Hitze weise mich zurecht!
3 Sei mir gnädig, Jahwe, denn verschmachtet bin ich!
Heile mich, Jahwe, denn bestürzt sind meine Gebeine,
4 Und meine Seele, sehr bestürzt ist sie!

Aber du, Jahwe, bis wann —!
5 Wende dich her, Jahwe, rette mein Leben!
Hilf mir um deiner Gnade willen!
6 Denn nicht im Tode gibt's Deingedenken,
[Und] in Scheol, — wer bringt dir Lob?

2—4a Der Dichter liegt darnieder in schwerer Krankheit, die er als eine göttliche Züchtigung ansieht. Jahwe möge nur die Züchtigung, bittet er v. 2, nicht in Zorn und Wut vollziehen, eine Bitte, die Ps 38 2 fast mit denselben Worten ausgesprochen und die Jer 10 24 durch den Gegensatz: nicht im Zorn, sondern »nach dem Recht« verdeutlicht wird. Das Leiden ist nach der Vergeltungslehre eine Folge der Sünde und für den Frommen eine disziplinarische Züchtigung und »Zurechtweisung«. Diese ist heilsam, wenn sie mit Milde und Nachsicht geschieht und uns väterlich bessern will (Hiob 5 17 ff. Ps 32), wenn also Gott nicht, wie der Dichter fürchtet, im auflodernden Jähzorn darauf losschlägt. Ein solcher Zornesausbruch mag Gottes Feinde treffen Jer 10 25; Sklaven konnte (wenigstens in der alten Zeit) ihr Herr in der Wut zu Tode prügeln (Ex 21 20 21), aber seinen Sohn züchtigt der Vater menschlich (II Sam 7 14). Der Dichter fühlt sich als Jahweverehrer v. 6, er darf daher auf Jahwes, des »barmherzigen, gnädigen und langmütigen Gottes« (Ex 34 6), Milde gegen die Seinen hoffen, darf es um so mehr, als seine gänzliche Erschöpfung und Zerschlagenheit nach Mitleid ruft v. 3. Zahlreiche Psalmen und besonders ergreifend das Buch Hiob appellieren an Gottes Mitleid. אֻמְלַל mit ă wegen der engen Verbindung mit dem folgenden vornbetonten Wort. Das Distichon v. 3b 4a zeigt, daß der Dichter plötzlich von seiner schweren Krankheit ergriffen wurde, seine Gebeine (עֲצָמַי seltener als עֲצָמוֹת) und vor allem seine Seele sind »bestürzt«, eben darum denkt er an einen jähen Zornesausbruch Jahwes und wird er nach v. 11 von anderen als Sünder verdächtigt. Daher bringt die zweite Strophe

4b—6 in ihrem Tristichon v. 4b 5 die dringende Bitte an Jahwe, nicht mit der Hilfe zu warten. Die ersten beiden Stichen erinnern mit ihrer Aposiopese: du Jahwe, bis wann — scil. lässest du mich in der Not, und mit der Bitte: wende dich her (שׁוּבָה auf der zweiten Silbe betont wegen des א von אֲדֹנָי s. Ges.-K. 26 § 72 s), so stark an 90 13, daß schon deswegen v. 4b und v. 5 zusammengehören. Dem Appell an Gottes wahre Gesinnung gegen die Frommen, hilf mir »um deiner Gnade willen«, der ein Bekenntnis der eigenen Strafwürdigkeit mit einschließt, fügt das Distichon v. 6 ein scheinbar ganz anders geartetes Motiv für die Rettung

[7]Ermattet bin ich [Jahwe,] durch mein Stöhnen,
Schwemme in jeder Nacht mein Lager,
Mache fließen mein Bett mit meinen Tränen;
[8]Zerfressen vom Kummer ist mein Auge,
Alt geworden bei all meinen Widersachern.

vom Tode hinzu: in der Unterwelt (vielleicht וּבִשְׁאוֹל zu lesen, da eine Hebung fehlt) kann man dich nicht mehr loben. Das klingt ja wie ein Appell an Gottes Eigeninteresse: nur von den Lebenden wird er gepriesen, sein Vorteil fordert also, seine Verehrer nicht sterben zu lassen. Aber wenigstens in der späteren Zeit weiß der Israelit zu gut, daß der Weltgott ihn nicht nötig hat (vgl. Jes 40 16), als daß der Dichter dies hätte sagen wollen. Er betrachtet ohne Zweifel wie Ps 5 das Rühmen Gottes nicht als eine verdienstliche Leistung, sondern als eine ihm gnädig erteilte Vergünstigung; so ist auch v. 6 ein Appell an Gottes Gnade und Mitleid: raube mir nicht das größte Glück des Frommen, deine Großtaten zu preisen (הַזָּכִיר) vgl. 88 11 Jes 38 18b. v. 6 leugnet nicht, daß der Mensch nach dem Tode noch in irgendeiner Weise fortexistiert, aber diese Existenz ist kein volles Leben, ist ohne Verbindung mit Gott, ohne Religion. Wenig Psalmen (s. Ps 39 49 73) ausgenommen, vertritt der Psalter noch immer die alte Diesseitsreligion und ihre realistische Auffassung von Gott und Welt; ist auch die Unterwelt aufgedeckt vor Gottes Augen (Hi 26), so kümmert er sich doch nicht um die menschlichen Bewohner Scheols. Wie שְׁאוֹל (als Landesname immer fem. und ohne Artikel) bedeutet wohl auch מָוֶת das unterirdische Totenland vgl. Hi 28 22. Zu אֵין s. zu 5 10. יוֹדֶה (mit zurückgezogenem Ton vor dem einsilbigen כָּךְ) ist absolut gebraucht wie oft bei den Späteren, darum mit dem Dativ konstruiert.

7 8, die dritte Strophe, ganz mitleidsuchende Klage. Im Tristich v. 7 ist der erste Stichos, wörtlich aus Jer 45 3 entlehnt, um eine Hebung zu kurz; vielleicht ist hinter יגעתי ein י = יהוה ausgefallen und das Paseq eine Andeutung davon. Im zweiten und dritten Stichos gehören »in jeder Nacht« und »mit meinen Tränen« (דִּמְעָה ist Kollekt.) zu beiden Stichen. Im Distichon v. 8 ist v. 8a fast wörtlich so in 31 10 zu lesen und die eine Stelle um so wahrscheinlicher von der anderen abhängig, als עָשַׁשׁ (vgl. עָשׁ, Motte) nur in diesen beiden Psalmen vorkommt. v. 8b lautet: es ist (nach den alten Uebersetzern: ich bin) gealtert in, unter all meinen Bedrängern, was man vielleicht nach 31 12 in מִכָּל־צ׳ von-her, umändern dürfte. Auf die Widerwärtigkeiten durch hämische Verdächtigungen mag sich auch schon כַּעַס v. 8a beziehen; zu der leiblichen Not gesellt sich der Hohn der Feinde, die den Dichter wegen seiner Erkrankung für einen überwiesenen Sünder erklären. Aber gerade diese Erinnerung rüttelt ihn auf, so daß er in der Schlußstrophe

9—11 zu der Ueberzeugung durchbricht, Gott höre ihn und die Unheilsbringer werden mit Schanden abziehen. Im Tristichon v. 9 10

9 Weicht von mir, all' ihr Unheilstifter,
Denn Jahwe hat gehört mein lautes Weinen,
10 Jahwe wird mein Gebet annehmen.
11 In Schanden und Bestürzung werden geraten all' meine Feinde,
Wiederholt sehr in Schande geraten plötzlich.

Ps 7 A *2 Jahwe, mein Gott, in dir berge ich mich,*
Hilf mir vor meinem Verfolger und rette mich!
3 Damit er nicht wie ein Löwe zerreiße meine Seele,
Ohne Befreier und ohne Retter.

---

halte ich v. 10a für eine Variante zu 9b, da nicht einzusehen ist, warum gerade das »hat gehört« wiederholt sein sollte, denn das »Erhören« kommt ja erst mit dem futurischen יִקַּח. Im Distichon v. 11 ist der erste Stichos um eine Hebung zu lang, der andere um eine zu kurz; wahrscheinlich gehört das מְאֹד, das die LXX in beiden Stichen hat, in den zweiten hinter יָבֹשׁוּ, vgl. das Distichon 3b 4a; so entsteht eine gute Steigerung. Das נִבְהַל schlägt auf dasselbe Wort in der ersten Strophe zurück: wie ich bestürzt wurde durch meine Krankheit, so werden die, die mich so hämisch laut verurteilt haben, bestürzt werden durch mein Wiederaufkommen, ja wiederholt, durch neue Nachrichten von mir, unverhofft beschämt werden. Der Satz spricht keinen Wunsch aus, sondern eine Ueberzeugung wie v. 9. יָשׁוּבוּ wird meist mit »zurückweichen« wiedergegeben, als wenn אָחוֹר dabei stände (was freilich LXX Cod. Al. hinzusetzt), aber schon das Asyndeton spricht dafür, daß שׁוּב nur Hilfsverb ist, das unser »wieder« ausdrückt (Ges.-K.[26] § 120 g).

Die zahlreichen Berührungen dieses Psalms mit anderen Stellen, meist wörtliche, lassen sich nur als Zeugnisse der Abhängigkeit und demnach eines späten Ursprungs auslegen. Sie verschönern ja das Gedicht nicht, werden aber dem Angstgebet eines todesmatten Frommen nicht zum Tadel angerechnet werden. Nimmt die schlichte Wahrheit des Gedichts uns für sich ein, so bleibt dem christlichen Empfinden die Auslassung über die Feinde befremdlich, nicht minder die Ansicht von der aus dem Leiden und der Wiederherstellung zu ziehenden Folgerung über die Stellung des Menschen zu Gott, endlich die trostlose Vorstellung vom Jenseits. Zur Vorlesung an einem christlichen Krankenbett eignet sich der Psalm nicht; auch der Dichter von Ps 73 würde v. 6 ablehnen.

Psalm 7 2—6 13—18.

Dreihebige Vierzeiler. Der Dichter ruft Jahwe um Schutz gegen einen persönlichen Feind an, der ihn ohne Grund zu verderben trachtet. Ueber v. 7—12 s. u.

2 3 Im Beginn v. 2a ein kurzer Ausdruck des Vertrauens auf Jahwe, des Dichters Zuflucht, dann eine erregte Darlegung der Lage: ein Feind will ihm ans Leben, Hilfe ist dringend nötig. v. 2b hat vier Hebungen, aber die Fortsetzung zeigt, daß der Dichter nur Einen Verfolger im Auge hat, lies daher מֵרֹדְפִי ohne כָּל, das an zahlreichen Stellen von den Abschreibern gedankenlos zugesetzt oder auch weggelassen wird.

4 Jahwe, mein Gott, wenn ich das getan,
Wenn Frevel an meinen Händen klebt,
5 Wenn ich meinem guten Freund Böses angetan
Und drückte den, der mich grundlos befeindet:

6 Jagen soll der Feind [hinter mir her,
Verfolgen] meine Seele und einholen
Und treten zur Erde mein Leben
Und meine Ehre in den Staub legen!

Der Feind will »meine Seele«, d. h. mich lebendig zerfleischen. Da פָּרַק 136 24 Thr 5 8 denselben Sinn hat wie הִצִּיל, so ist nach LXX mit vielen Exegeten אַיִן פֹּרֵק zu lesen. Die zweite Strophe

4 5 beteuert in der Form eines Schwurs die Unschuld des Dichters gegenüber gewissen Anschuldigungen des Feindes. זֹאת, das, nämlich das was er mir zur Last legt und was ein עָוֶל, eine Unredlichkeit, gewesen wäre; v. 5 bezeichnet es dann, leider ohne eine konkrete Tat zu nennen, als eine Bosheit, die dem שׁוֹלְמִי zugefügt sein soll, der offenbar mit dem jetzigen Feinde identisch ist. שׁוֹלְמִי ist wahrscheinlich ein kurzer Ausdruck für אִישׁ שְׁלוֹמִי (41 10 Jer 38 22): der, der mit mir in gutem Einvernehmen lebt, der gute Freund und Nachbar, der befreundete Volks- oder gar Amtsgenosse; wegen des ô ist die Form wohl Part. Poel mit abgefallenem מְ. In v. 5b liest LXX אֶחָלֵץ מִצּוֹרְרַי (vgl. Hos 5 6): wenn ich mich entzog, was auf eine Felonie deuten würde. Neuere verstehen חָלַץ entweder nach dem Aramäischen als plündern, was doch wohl zu plump für den Zusammenhang ist, oder in dem gewöhnlichen Sinne befreien, sind dann aber genötigt, eine Parenthese anzunehmen, deren Inhalt: vielmehr ich errettete ihn, im Gegenteil eine starke Betonung erfordert hätte. Pesch. und Targ. lesen וָאֶלְחֲצָה von לָחַץ, drücken, placken. Zwischen dieser Lesart und der der LXX sollte man wählen können, aber leider, freilich begreiflicherweise, hält der Verf. es nicht für nötig, den Streitfall genauer auseinanderzusetzen. Oben ist der Text der Pesch. übersetzt. רֵיקָם (alter Akk.) ist von den Punktatoren richtig mit צוֹרְרַי verbunden: den, der mich leerer Weise befeindet. Der übliche Nachsatz zu der Schwurformel v. 4 f. wäre: so soll mir Gott dies und das tun; aber wie der Dichter von Hi 31 diesen meist verschwiegenen Nachsatz öfter durch eine besondere Verwünschung ersetzt, so wird auch hier eine solche

6 nachgebracht, die nicht weniger aufgeregt klingt wie die Unschuldsbeteuerung: der Feind soll Erfolg haben mit seinem wütenden Angriff. Für die Unform יִרְדֹּף ist יִרְדְּךָ herzustellen. Daß hinter אוֹיֵב der Text beschädigt war, scheint außer durch das Metrum auch durch das Paseq angezeigt zu werden. Man kann etwa einsetzen: אֹתְרֵי יִדְבַּק; die Aehnlichkeit des Verbums mit ירדף mag die Konfusion hervorgerufen haben. Sämtliche Verben des rasch gesprochenen Vierzeilers hangen

13 Fürwahr, wieder wetzt er sein Schwert,
Spannt seinen Bogen und richtet ihn!
14 Doch für sich selber hat er die Todeswaffen gerichtet,
Macht er seine Pfeile zu Brandpfeilen.

15 Siehe, er liegt in Wehen mit Unheil,
Ist schwanger mit Ungemach und gebiert Lüge;
16 Eine Grube grub er und bohrte sie aus,
Doch wird er fallen in die Grube, die er machte.

---

eng miteinander zusammen: nachjagen, [auf den Fersen sein], einholen, niedertreten, im Staube wohnen lassen, d. h. unter die Erde bringen, eine wirkungsvolle Beschreibung der Jagd auf einen Verbrecher. So wird auch כְּבוֹדִי dasselbe bedeuten was נַפְשִׁי und חַיַּי, wie öfter in den Psalmen. Wie es zu dieser Bedeutung kam, weiß ich nicht. Hatte man in der späten Zeit, wo Ps 7 16 30 57 108 entstanden, diesen Ausdruck etwa auf gelehrtem Wege aus Gen 49 6 gewonnen, wo er aber vielleicht »meine Hoheit« bedeutet? oder ist er aus der Verehrung der Seele des verstorbenen Vaters allmählich hervorgegangen? Während sich mit v. 7 ff. ein ganz fremder Zusammenhang eindrängt, setzt sich die erregte Sprache von v. 2—6 in

13 14 fort, wo, wieder mit der Schwurformel, beteuert wird, daß der Gegner sich zum Mordanfall anschickt, der jedoch ihm selber zum Schaden ausschlagen wird. Aus der Nichtbeachtung des Umstandes, daß v. 7—12 mit unserem Gedicht nichts zu tun hat, sind absonderliche exegetische Kunststücke erblüht. Manche lassen mit חַרְבּוֹ v. 13a einen Nachsatz beginnen: wenn er (nämlich der Gottlose in abstracto aus v. 10) sich nicht bekehrt, oder: wenn er nicht abläßt, so wird er (nämlich Gott) sein Schwert wetzen, worauf dann wieder mit v. 15 das Subj. wechselt. Andere machen auch noch v. 14 von אם־לא abhängig, streiten dann aber miteinander darüber, ob Gott oder der Gottlose Subj. sei. Diese schönen Blüten vergehen alle, sobald v. 7—12 ausgeschieden werden. Subj. von v. 13—16 ist derselbe Eine Todfeind, von dem v. 2—6 spricht. Der wetzt, nachdem er sich schon längst als צוֹרֵר v. 5 erwiesen hat, aufs Neue sein Schwert, »tritt«, d. h. spannt den mannshohen Bogen mit dem gegen die Mitte gesetzten Fuß und stellt ihn schußfertig auf (bemerke das Pil. von כּוֹן) — aber für sich selbst (das »selbst« liegt in der Voranstellung von לוֹ), zum eigenen Getroffenwerden, richtete er die Todeswaffen her (das Hiph. von כּוֹן) und bereitete Brandpfeile vor (vgl. Jes 50 11), mit denen er das Haus des Dichters in Brand schießen wollte. Dieser neue Angriffsplan des Gegners hat das Gedicht hervorgerufen. Daß die Bilder in v. 13 f. eben nur Bilder sind, zeigt der Vierzeiler

15 16 durch die Einführung ganz anderer Bilder, die mit sprichwörtlichen Wendungen oder sprichwörtlich gewordenen älteren Dichterworten auf die Lügen und Machinationen deuten, die den Sturz des

17 Zurückkehren wird sein Ungemach auf seinen Kopf,
Und auf seinen Scheitel seine Gewalttat niederfahren.
18 Ich werde loben Jahwe nach seiner Gerechtigkeit,
Will singen den Namen Jahwe Eljon.

Dichters bewirken sollen. v. 15 stammt mit böser Verschlechterung aus Hi 15 35, wo die Inff. abs. verhindern, daß man wie hier Männern Schwangerschaft und Geburt nachsagen muß; die Hiobstelle ist auch Jes 59 4 33 11 benutzt. Das ו vor הָרָה wird besser mit LXX gestrichen. In v. 16, der das Bild Prv 26 27a breit tritt, ist וְיִפֹּל auszusprechen. In der Schlußstrophe

17 18 wird zunächst noch in sprichwörtlicher Wendung der tröstliche Gedanke weiter gesponnen, daß eine Schlechtigkeit sich selber straft — ein Gedanke, den man auch ohne die Religion haben kann, wie denn überhaupt der Autor in v. 13—17 an ein unmittelbares Eingreifen Jahwes kaum zu denken scheint. Um so gewisser ist der Psalm eine Dichtung aus dem wirklichen Leben und nichts weniger als ein künstlich komponiertes Gemeindelied und -Gebet gegen die bösen Weltmächte! Erst v. 18 denkt der Verf. an den religiösen Rahmen und feiert Jahwe als den Verwalter der Gerechtigkeit mit einigen konventionellen Worten. עֶלְיוֹן, stets ohne Artikel, wird als Eigenname behandelt, wahrscheinlich nach fremdem Vorgang, und ist hier Apposition zu Jahwe, nicht Adj. zu שֵׁם, da es dann den Artikel hätte, eher Gen. dazu, wenn Jahwe zugesetzt sein sollte.

Ps 7 A läßt uns in den erbitterten Streit zweier Häupter der Judenschaft hineinblicken; der eine sucht den andern zu vernichten, weil er sich von ihm geschädigt glaubt, während dieser seine Schuldlosigkeit beteuert und alles Unglück auf sich herabruft, wenn er den früheren guten Freund schlecht behandelt habe. Aufgeregt, ängstlich und zornig zugleich, strebt der Dichter den Ausgang des Streites aus jenen Lebenserfahrungen, die in den Sprichwörtern des Volkes niedergelegt sind, zu prognostizieren. Zugleich hat ihm offenbar dies Gedicht, in dem die Religion nicht viel mehr als eine dekorative Rolle spielt, als ein Kampfmittel in der Oeffentlichkeit gedient; manche Dichtungen und Orakel sind zu den Zwecken verfaßt, die man heute durch die Tagespresse verfolgt. Da der Verf. seinen Gegner nicht mit dem Titel רָשָׁע oder einem anderen Parteinamen belegt, so handelt es sich bei dem Zwist nicht um religiöse Gegensätze. Vielfach ähnlich sind Ps 41 52 109, die gleichfalls einem persönlichen Feind zu Leibe gehen.

Psalm 7 7—12.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen in v. 7—10a, darauf allerlei Sprüche undeutlichen Charakters. Der Dichter fordert Jahwe auf, ihm vor der Versammlung der Völker Recht zu schaffen gegen seine Feinde und überhaupt die Gerechten sicher zu stellen gegen die Gottlosen.

7 Mit Recht stellt Bickell וְעוּרָה אֵלַי hinter אַפֶּךָ, Stil und Metrum fordern das. צוּרְרָי ist richtig als Plur. punktiert (vgl. v. 10a: die Gottlosen); es ist doch wohl gen. obj. zu עֲבֵרוֹת (dieser Plur. auch Hiob 21 30 41 11). Das letzte Sätzchen in v. 7 ist ein Zustandssatz (Ges.-K. 26 § 156 d): in-

Ps 7 B

7 *Steh auf, Jahwe, in deinem Zorn*
Und rege dich zu mir,
Erhebe dich im Grimm über meine Widersacher,
Gericht gebietend!

8 *Und die Versammlung [aller] Nationen*
Umringe dich,
Und über ihr in der Höhe throne
9 *Als Richter der Völker!*

---

dem du Gericht anordnest. Es ist dem Verf. nicht bloß um einen plötzlichen Zornesausbruch Gottes zu tun, wie er sich etwa in Seuchen oder anderen Unglücksschlägen äußert, sondern um ein geordnetes Gericht, in dem sein Recht gegen das seiner Gegner dargetan wird. Diese feierliche Gerichtssitzung wird

8 9a als eine Art Weltgericht geschildert, freilich nicht als jenes eschatologische, in dem die Völker selber gerichtet werden, vielmehr sind sie hier nur als Zeugen zugegen wie Mch 1 2; ähnlich ruft Amos 3 9 die Asdoditer und Aegypter als Zeugen nach Samaria. Schwerlich enthält der Vers eine wörtlich zu nehmende Bitte, vielmehr nur einen idealen Wunsch (wie Am 3 9): wenn doch einmal Jahwe vor den Augen der Welt zwischen mir und meinen Feinden entscheiden wollte! Wem es unwahrscheinlich vorkommt, daß irgend jemand aus der gewöhnlichen Wirklichkeit heraus einen derartig hochfliegenden Wunsch so direkt und uneingeschränkt an Jahwe richten sollte, der mag annehmen, daß das Gedicht einem Helden der alten Zeit, z. B. einem David in einer der vielen romanhaften Bearbeitungen seiner Geschichte (vgl. noch zu Ps 132 3 4) in den Mund gelegt sei, wie es ja die Ueberschrift v. 1 tut; diese Annahme wäre jedenfalls besser als die, daß die »Gemeinde« hier rede, die sich schwerlich gern ihr Recht vor einer Völkerversammlung gesucht hätte. Da der erste Stichos zu kurz ist, habe ich oben ein כָּל־הַלְאֻמִּים übersetzt. Ganz töricht ist die mater lect. in שׁוּבָה; abgesehen davon, daß eine Aufforderung zur Rückkehr unnötig wäre, kann diese doch nicht erfolgen, bevor etwas geschehen ist; l. daher שְׁבָה von יָשַׁב, das mit לַמָּרוֹם verbunden ist wie 9 5 mit לְכִסֵּא. Der letzte Stichos in v. 9a hat eine Hebung zu viel und paßt als nüchterner Aussagesatz nicht in den Zusammenhang; man darf wohl יהוה streichen (hätte ich es vielleicht eine Zeile höher hinter לאמים setzen sollen?) und mit Bickell דִּין lesen vgl. I Sam 24 16 (s. noch u. die Schlußbem. zu Ps 7).

9b 10a sagt nun, was der Sprecher von dem Gericht erwartet: den Sieg seiner Unschuld und den Schutz der Guten. Das Richten und Gerichtetwerden gilt im AT überwiegend als etwas Wohltätiges, weil die Justizpflege, wie noch heute im Orient, mangelhaft war und den Schwächeren oft »vom Gericht wegdrückte« (Jes 10 2); der Zusatz כְּצִדְקִי, wo צֶדֶק natürlich nur das Recht im Streitfall, nicht das abstrakte Gerecht-

9b *Richte mich, Jahwe, nach meinem Recht*
Und meiner Unschuld, die ich habe!
10 *Schwinde doch die Bosheit der Gottlosen,*
Und festige den Gerechten!

10b . . . *und prüfend Herzen und Nieren, ein gerechter Gott.*
11 *Mein Schild auf Gott (?), dem Retter der Herzensgeraden.*
12 *Gott ist ein gerechter Richter und ein Gott, der zürnt an jedem Tage (?).*

sein bedeutet, ergänzt das Richten zum Recht verschaffen. עָלַי ist Verstärkung des Suff. von תֻּמִּי, die Unschuld, die ich in dieser Sache habe. Für יִגְמֹר sollte man יִגְמַר erwarten oder vielleicht mit Halevy den Imp. וּגְמֹר, mache ein Ende, schreiben. Damit scheint das Gedicht zu Ende zu sein, denn der Komplex

10b—12 bietet ein Gebröckel von allerlei Sätzen, die mit v. 7—10a nur das gemein haben, daß sie vom Richten reden, sonst aber sich weder stilistisch noch sachlich mit dem Gedicht vereinigen lassen. Dazu haben sie überall Elohim statt Jahwe, stammen also von jemandem, der noch wie die Redaktoren von Ps 42—83 überall den Eigennamen Jahwe durch Elohim statt durch Adonaj ersetzte. v. 10b beginnt mit einem Satz, dem etwas Entsprechendes vorausgehen sollte und der an v. 10a sich nur dann anschließen läßt, wenn man etwa das ו am Anfang in ך = כִּי verwandelt, wo dann »ein gerechter Gott« das Subjekt abgeben könnte; aber wie paßte ein solch lehrhafter Satz zu dem Gedicht v. 7—10a! Eher ist der Herzensprüfer eine Reminiszenz aus Jer 11 20 (17 10 20 12), etwa veranlaßt durch v. 12a, der gleichfalls aus Jer 11 20 entlehnt ist und zu dem, wenn überhaupt etwas für das Gedicht v. 7 ff. gerettet werden soll, der gerechte Gott von v. 10b vielleicht Variante wäre. Läßt sich dann aus v. 11 und 12 ein Vierzeiler für das Gedicht gewinnen? Aber der Ausdruck »mein Schild liegt auf Gott« ist seltsam, da Jahwe doch nicht gut Schildknappe des Sprechers sein kann. Hilft man sich hier zur Not mit »meine Hilfe (LXX scheint מָעוּזִּי gelesen zu haben) beruht auf, steht bei Jahwe« (zum Ausdruck vgl. Ps 62 8), so ist man völlig hilflos gegenüber v. 12b. Der Satz: (Jahwe ist) ein Gott, der an jedem Tage zürnt, hätte, an sich sonderbar genug, höchstens an Nah 1 2 ff. eine halbwegs ausreichende Analogie, paßt aber zu Ps 7 A und B wie die Faust aufs Auge, denn wenn Gott jeden Tag straft, wären ja beide Psalmen mit ihrem Begehren nach Gottes Einschreiten überflüssig. Die LXX hat v. 12b doppelt übersetzt, einmal nach dem jetzigen mass. Text, wo sie übrigens אֵל statt אֵל ausspricht, zum anderen nach einer anderen Vorlage, wo sie וְאֹרֵךְ אַפַּיִם für וזעם בכל יום vorfand, aber weder der »langmütige« noch der »den Zorn anhaltende« (Nah 1 3) Gott wäre nach dem Sinn der Dichter von Ps A und B. Der Vierzeiler v. 11 f.: »Meine Hülfe bei Jahwe, Dem Retter der Herzensgeraden! Jahwe ist ein gerechter Richter Und ein langmütiger Gott« ist daher auch mit Ps B, obwohl er dessen Metrum hat, nicht zu vereinigen. Wollte man etwa das בְּכָל־יוֹם des hebr. Textes

Ps 8

2a *Jahwe, unser Herr, wie herrlich*
Ist dein Name in der ganzen Welt!

2b *Laß mich besingen deinen Glanz am Himmel*
3 *Mit dem Mund von Kindern und von Säuglingen!*
Du hast gegründet eine Feste um deiner Gegner willen,
Niederzuhalten den Feind und Rachgierigen.

---

in בְּכֹלִים verwandeln: zürnend »auf die Ränkeschmiede«, so würde doch das beständige Gott für Jahwe beweisen, daß v. 10b—12 von dritter Hand nachgefügt ist.

Ps 7 B (v. 7—10a) ist kunstvoller als 7 A; er spielt wie Ps 50 mit dem in alten Balladen (Gen 11 1 ff. 18 20 21) und manchen Prophetien vorkommenden Gedanken einer Herabkunft Jahwes, zu der hier die Völker als Gerichtszeugen zugeladen werden; dies feierliche Weltgericht soll dem Sprecher Recht verschaffen gegenüber ruchlosen Widersachern. Wer der Sprecher ist, läßt sich kaum feststellen, selbstverständlich ist er eine hochansehnliche Gestalt. Aus der Ueberschrift v. 1 könnte man schließen, daß Ps 7 A und B einmal einem geschichtlichen Werk oder Roman, einem etwa auf I Sam 24 aufgebauten Midrasch, einverleibt gewesen sind, wie das ja die späteren Jahrhunderte lieben; zuerst wurde ihm dann vom Sammler des Davidspsalters Ps A entnommen und diesem dann noch nachträglich Ps B am Rande beigeschrieben. Auch v. 10b—12 könnte in irgend einer Form in dem Midrasch gestanden haben.

Psalm 8.

Vier vierhebige Vierzeiler, eingerahmt von einem für den Chor bestimmten Distichon (v. 2 = v. 10). Indem der Dichter die Herrlichkeit Jahwes, die sich am Himmel zeigt, besingen will, überkommt ihn das Gefühl der eigenen Nichtigkeit und wiederum das Staunen darüber, daß dennoch Gott ihn in eine fast göttliche Herrscherstellung gegenüber der Erde und ihren Geschöpfen eingesetzt habe. Der erste einer verhältnismäßig geringen Anzahl von „Naturpsalmen".

2a und 10 Der Eingang und der Schluß des Gedichtes, den wegen des plur. Suffixes wohl ein Chor singen sollte, könnte auch von einem Liturgen zugesetzt sein. Die Stichen haben bald einen Auftakt, bald nicht; so fehlt er gleich beim zweiten Stichos. Jahwes »Name« ist gleichsam in die ganze Schöpfung eingeschrieben; אֶרֶץ bedeutet die ganze Welt wie in Jesaias Seraphengesang Jes 6, an den man hier erinnert wird.

2b 3 beginnt mit entstelltem Text. Daß אֲשֶׁר תְּנָה, mag man תְּנָה als Imp. oder (ohne Analogie) als Inf. von נָתַן fassen, unmöglich ist, wird jetzt allgemein zugegeben. Emendiert man תנה zu נָתְנָה, נָתַתָּ, תָּנָה (was nicht vorkommt), תָּנָה, so bleibt außer den Bedenken, die jede einzelne Emendation für sich hervorruft, der Uebelstand, daß dieser Stichos mit einem אֲשֶׁר dem ersten, selbständigen Distichon angehängt ist, während doch der Inhalt eine ganz andere Hervorhebung fordert, da von dem הוֹד am Himmel die folgende Betrachtung v. 3—5 ausgeht. Dazu muß man die Auflösung des Rhythmus in Kauf nehmen. Noch viel mißlicher ist es, daß man dem Dichter den Satz zuschreiben soll: aus dem Munde der Kinder hast du eine Macht gegründet wegen deiner Widersacher.

Wie kann »aus« dem Munde der Kinder, der Säuglinge, eine Macht »gegründet« werden, eine Macht »wegen« der Feinde Gottes! Aber selbst wenn man an der Hand von II Mak 3 18 ff. einen Fall konstruieren wollte, wo vorzüglich das Klagen der Säuglinge, also höchstens dreijähriger Kinder, die »Gemeinde« gegen Gottes Feinde beschützt hätte, so wüßte man noch nicht, was das in diesem Zusammenhang sollte, was es mit Gottes Lichtglanz am Himmel, mit den Gestirnen, mit Schafen, Rindern, Vögeln, Fischen und der Herrschaft der Menschen über sie zu tun hätte. Ich schreibe für den Anfang von v. 2b אַשְׁרֵה נָּא und nehme an, daß am jetzigen Text eine ungewöhnliche Orthographie, נה für נא, schuld ist. »Am Himmel« ist mit הוֹדְךָ zu verbinden vgl. 148 13. Der Dichter wagt sich nur zagend an die Besingung der Lichtherrlichkeit Gottes, die am Himmel erstrahlt, er will singen »aus dem Mund der Kinder«, wie ihm gleichsam die Kinder vorsingen, stammelnd, im Gefühl seiner Unmündigkeit, seines Unvermögens, der Größe Gottes mit reifer Rede genug zu tun. מִפִּי läßt sich vielleicht erklären nach II Chr 35 22, doch mag בְּפִי, wie mit dem Munde, besser sein, da der Dichter zwar lallt wie Kinder, aber doch den Inhalt seiner Worte nicht Kindern nachspricht (vgl. Hi 33 6). Man wird erinnert an Klopstocks: Der Seraph stammelts .... wer bin ich, daß ich mich auch in die Jubel dränge. Mit יִסַּרְתָּ beginnt ein neuer Satz. Der gewaltige Himmelsbau erscheint dem Dichter wie eine Feste, die Gott gegen seine Feinde gegründet hat, offenbar zunächst als Herrschaftssicherung für sich selbst, dann ja freilich auch zum Schutz seiner Geschöpfe. Eben darum müssen unter den Feinden jene halbmythischen Wesen verstanden werden, die der Gott des Lichts und der Ordnung in der Urzeit zu bändigen hatte, das chaotische Urmeer mit seinen Ungeheuern, תְּהוֹם, רַהַב, לִוְיָתָן, die Rephaim, Wesen, die auch jetzt noch ab und an ihre rebellischen Gelüste zeigen und denen er Wachen und Tür und Riegel gesetzt hat (Jes 51 9 Hiob 3 8 7 12 9 13 26 5 12 13 38 8 ff. Ps 74 12 ff. 89 10 ff. 93 3 104 7 8). Gott hat zwar auch menschliche Feinde (Ps 74 4 Jdc 5 31), aber der Dichter hat an sie nicht gedacht, da er ja vom Menschen schlechthin v. 5 ff. redet und zwar in ganz anderem Sinn und Ton. Jene dämonischen Mächte sind rachsüchtig, weil sie einst von Gott besiegt sind, vor dem sie noch jetzt erzittern (Hi 26 5). »Feind und Rachsüchtiger« ist wohl sprichwörtlich 44 17 vgl. Micha 2 8. Jetzt ist ein natürlicher Zusammenhang zwischen der ersten Strophe und der zweiten

4 5 entstanden. Der Dichter, der nur mit Zagen von der Größe Jahwes redet, fühlt jedesmal, wenn er nach oben blickt, seine Kleinheit. Zwischen v. 4 und 5 ist der Satz zu ergänzen: dann muß ich denken. Ist der Text von v. 4a richtig, dann ist der Ps in der Nacht konzipiert. Aber es ist doch wohl besser, mit Smend שְׁמֶשׁ für שְׁמֶיךָ (LXX שָׁמַיִם) zu lesen; unter dem »Werk der Finger« denkt man sich doch eher etwas relativ Kleines, auch der »Glanz am Himmel« v. 2 läßt eher eine Nennung der glänzenden Erscheinungen am Himmel als des Himmels selber

[4]Wenn ich sehe die Sonne, das Werk deiner Finger,
Den Mond und die Sterne, die du aufgestellt hast:
[5]Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
Und der Erdensohn, daß du nach ihm siehst?

[6]Und doch ließest du ihm wenig fehlen zu einem Gott,
Und mit Hoheit und Majestät kröntest du ihn,
[7]Lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hände,
[Sie] alle setztest du unter seine Füße.

---

erwarten, der zudem schon als Gottes Feste gefeiert ist. Sonne, Mond und Sterne werden hier nicht mehr wie in der alten Zeit (Jos 10 Jdc 5) und noch Jes 40 Hiob 38 Hab 3 11 als belebte Wesen, sondern wie Gen 1 als Lichtkörper gedacht, freilich wohl wie im B. Henoch (und noch bei Thomas von Aquinum) von besonderen Engeln geleitet. Der Nachsatz v. 5 erinnert an Hi 7 17 18, hat aber ganz anderen Sinn; פָּקַד, beaufsichtigen, revidieren, dann oft strafen (weil der Revisor leicht Unregelmäßigkeiten aufdeckt), bedeutet hier das freundliche: sich sorgend nach jemand umsehen, wie es der Bauer mit seinen Tieren macht. Wie v. 4 f., so ist auch

6 7 von Gen 1 abhängig, eine Ausführung des Gedankens von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Aufforderung an ihn, sich die Erde zu unterwerfen. מְאֱלֹהִים ist verkürzt für מְהֻיוֹת אֱלֹהִים. Nicht so unrichtig, wie man oft behauptet, übersetzen die ältesten Versionen אלהים mit Engel, welches Wort ja doch für das spätere Judentum alle göttlichen Wesen des Altertums mitumfaßt. Dem Verf. kann es nicht eingefallen sein, den Menschen Jahwe selber nahezu gleichstellen zu wollen, nur mit den göttlichen Wesen vergleicht er ihn, die man sich nach den Erzählungen der Geschichtsbücher über Erscheinungen göttlicher Personen als stattliche (Jos 5 13), vornehme (Gen 16 und 18), würdige (I Sam 28), schöne (Gen 19) Männergestalten vorstellte, nach deren Bild die Menschen geformt sind (Gen 1 26 ff., wo der Plur. nicht ohne Absicht gebraucht und die Ebenbildlichkeit als körperliche gemeint ist vgl. 5 1 ff.). Gleich jenen königlichen Gestalten, denen er nur wenig nachsteht, ist auch der Erdensohn mit königlicher Würde gekrönt, obwohl er, das ist eben das Erstaunliche, nicht der höheren Sphäre angehört; denn er ist nach Gen 1 dazu bestimmt, über die Erde zu herrschen, wie Sonne und Mond über die kosmischen Vorgänge herrschen (Gen 1 16). In v. 7 ist das כֹּל insofern mißverständlich, als es scheinen könnte, daß der Mensch auch über die v. 4 genannten Werke der Hand Gottes herrschen solle; ich lese deshalb lieber כֻּלָּם, sie alle, um eine engere Verbindung mit dem vorhergehenden מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ zu erzielen; übrigens kann das Metrum die eine Hebung damit gewinnen, die dem Stichos v. 7ᵇ fehlt. Paulus wendet den Vers auf den zweiten Adam an (I Kor 15 27 28). Die letzte Strophe

[8]Schafe und Rinder, sie alle,
Und dazu die großen Tiere des Feldes,
[9]Vöglein des Himmels und Fische der Wasser,
Was da wandert die Pfade des Meeres.

[10]Jahwe, unser Herr, wie herrlich
Ist dein Name in der ganzen Welt!

Ps 9 10 א *[2]Ich will Jahwe loben von ganzem Herzen,*
Erzählen alle deine Wunder,
[3]Will mich freuen und frohlocken in dir,
Besingen deinen Namen, Höchster.

---

8 9 zählt nun die dem Menschen »unter die Füße gelegten« Werke der Gotteshand im Einklang mit Gen 1 auf, also nach den drei Teilen der Welt, Himmel, Festland und Meer: das Kleinvieh, צֹאנָה (aus צַאֲנִי, von צָאַן, wandern, also das Wandervieh; diese Form archaistisch für צאן, das die Endung aj abgeworfen hat, nur hier), die Rinder (die »zahmen« Tiere), die großen Vierfüßler (בְּהֵמָה, brutum, ist eigentlich Kollekt.) des freien Feldes (שָׂדַי archaist. für שָׂדֶה), Hirsch, Wildochs, Löwe usw., sodann die »Vöglein des Himmels«, endlich die Fische des Wassers (l. מַיִם für יָם, da auch die anderen Genitive keine Artikel haben und das Meer gleich hinterherkommt, übrigens wie oft bei den Dichtern im Plur. mit singular. Sinn), überhaupt das, was, wie Homer sagt, die ὑγρὰ κέλευθα durchwandert.

Zum Schluß wiederholt der Chor den Introitus.

Die Naturpsalmen zeigen, daß die spätere israelitische Religion, infolge ihrer durch die Propheten angebahnten Entwicklung zum bewußten Monotheismus, neben der sonst vorwiegend ins Auge gefaßten Volks- und Völkergeschichte auch die Natur als Schauplatz des göttlichen Waltens würdigen lernte. Das Stichwort dieser theologia naturalis ist schon Jes 6 3 gegeben; ihr erster großer Vertreter ist Deuterojesaia, dann der Dichter des Hiob. Unser Psalmist lebt später, denn er ist deutlich von Gen 1 abhängig. Der Psalm ist einfach und anspruchslos, aber erhebend, durchdrungen von Begeisterung und Demut. Der Leser muß sich jedoch gegenwärtig halten, daß der Verf. ein durchaus anderes Weltbild hat als wir (s. die Schlußbemerkung zu Ps 104).

Psalm 9 10.

Daß die zwei Psalmen nur einer sind, zeigt nicht bloß der griechische Text und das Fehlen einer Ueberschrift über Ps 10, sondern noch besser die alphabetische Anordnung der dreihebigen Vierzeiler. Letztere kann übrigens, da sie mehrfach gestört ist, dazu dienen, auch hartnäckige Buchstabengläubige davon zu überzeugen, daß der Text der Psalmen vielfach sehr im Argen liegt. Das Gedicht verherrlicht die Weltregierung Gottes, der die elenden Frommen beschützt und die Gottlosen bestraft und diese, deren Treiben sehr ausführlich geschildert wird, endlich aus seinem Lande vertilgen wird. Die erste Strophe

2 3 ist vor den anderen dadurch ausgezeichnet, daß jede der vier Zeilen mit א beginnt. Die Absicht, alle Wunder Jahwes zu erzählen v. 2,

ב [4]*Weil zurück meine Feinde sich wenden,*
Straucheln und umkommen von dir hinweg;
[5]*Denn du schafftest mir Recht und Urteil,*
Saßest auf dem Thron als gerechter Richter.

ג [6]*Du schaltest Völker (?) — —*
Du brachtest den Frevler um — —
Tilgtest ihren Namen für immer und ewig,
[7]*Der Feind — — — —*

ד *Stumm sind die Trümmerhaufen immerdar,*
Und Städte hast du zerstört — —
Verloren ging ihr Gedächtnis — —
— — — — — —

ה *Sieh,* [8]*Er (Jahwe) wird thronen in Ewigkeit,*
Hat aufgerichtet zum Gericht seinen Stuhl,
[9]*Ja, Er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit,*
Regiert die Nationen in Gradheit.

ו [10]*Und so ward Jahwe eine Burg dem Gedrückten,*
Eine Burg in Zeiten der Bedrängnis;

---

wird nachher nicht lange festgehalten, und das Frohlocken v. 3 geht später in Klage über. Die alphabetischen Gedichte sind in poetischer Hinsicht gewöhnlich keine Meisterwerke, lassen sich oft von der Buchstabenfolge ähnlich inspirieren wie moderne vom Reim; das unsrige ist, wie

4 5, die Strophe mit ב, zeigt, auch im Stil nicht hervorragend, denn das בְּשׁוּב ist recht lahm an die munteren Kohortative der ersten Strophe angehängt. Dieser Infinitiv wird durch das verb. fin. fortgesetzt wie oft. לְכַסֵּא für כִּי עַל. Der »gerechte Richter« wie 7 12 Jer 11 20.

6—9 müssen die Strophen ג, ד und ה enthalten, die aber übel zugerichtet sind. Der Strophe ג gehört v. 6 mit dem ersten Wort von v. 7, aber drei Stichen sind verstümmelt. Da man nicht weiß, welche Völker oder ob überhaupt Völker gemeint sind (s. zu v. 16), läßt sich die Strophe nicht weiter deuten; blickt der Verf. vielleicht zurück auf das Schicksal der Völker, die Ps 83 als Feinde der Juden aufzählt? Hinter dem Paseq von v. 7 beginnt die Strophe ד, die außer je einer Hebung im zweiten und dritten sogar den ganzen vierten Stichos verloren hat. Für תַּמּוּ lese ich דַּמּוּ (so auch Marti). Die Strophe ה umfaßt das הֵמָּה am Schluß von v. 7 und v. 8 9. Jenes Wort kann nicht Verstärkung des Suffixes von זִכְרָם sein; ich vermute für המה ויהוה jetzt הֵן הוּ יהוה (הוּ wie öfter in älterer Orthographie für הוּא) und sehe יהוה als nachträglich hinzugesetzt an vgl. den Anfang von v. 9. תֵּבֵל, stets ohne Art. und fem. wie ein Landesname, ist die bewohnte Erde.

10 11 Strophe mit ו. Weil Jahwe die Erde richtet, ist er eine

[11] *Und trauen werden auf dich, die deinen Namen kennen,*
Denn du verlässest nicht, die dich suchen, Jahwe.

ז [12] *Singet Jahwen, der in Zion wohnt,*
Erzählt unter den Völkern seine Taten!
[13] *Denn er fragt nach Blut und denkt an den Unschuldigen,*
Hat nicht vergessen das Geschrei der Elenden.

ח [14] *Gnädig war mir Jahwe, sah an mein Elend,*
Der mich hinweghebt aus den Toren des Todes,
[15] *Damit ich erzähle all dein Lob, in den Toren der Tochter Zion*
Jubele über deine Rettung.

ט [16] *Es tauchten die Stolzen in die Grube, die sie machten,*
Im Netz, das sie versteckten, fing sich ihr Fuß.
[17] *Kund tat sich Jahwe, hielt Gericht,*
Durch das Werk seiner Hände ward verstrickt der Frevler.

Burg für die Machtlosen. L. נֵיהִי mit der LXX. בְּצָרָה, nur noch 10 1, kommt wohl wie בַּצֶּרֶת von בָּצַר, mangeln, dürre sein.

12 13 Strophe ז. זַמֵּר ist Singen und Spielen zugleich. v. 12b ist eine sehr gewöhnliche Phrase in den spätesten Psalmen, בָּעַמִּים erklärt sich aus der Verbreitung der Juden unter den Völkern. In v. 13a ist das nachdrücklich vorangestellte אוֹתָם sonderbar, und die beiden Verben sollte man in umgekehrter Reihenfolge erwarten (vielleicht ist deswegen דֹּרֵשׁ als Partiz. punktiert). Ich habe oben ein דָּם הָא וְתָם (הָא für הוּא) übersetzt, um die gewöhnliche Wendung דָּם דָּרַשׁ herzustellen und ein paralleles Objekt zu עֲנִיִּים, wofür Qre עֲנָוִים, Demütige, will, zu gewinnen; ם und ה werden oft miteinander verwechselt. Jahwe rächt das Blut derer, die keinen menschlichen Rächer finden.

14 15 Strophe ח. Das erste Verbum ist schwerlich ein Imp., denn obwohl man dem Autor viel zutrauen kann, ist es doch wohl zu stark, daß er hier in Elend und Todesnot um Hilfe schreien sollte, nachdem er v. 2—5 über seine Rettung gejauchzt hat; l. daher mit Aqu. Hieron. Baethgen, Nowack חָנְנֵנִי sowie רָאָה. מִשֹּׂנְאָי überfüllt den Stichos v. 14a und hinkt hinterher; ich bin mit de Lagarde darin zusammengetroffen, es als aus מְנַשְּׂאִי, Part. Piel von נָשָׂא vgl. Am 4 2, verderbt und מְרוֹמְמִי als erklärende Variante anzusehen. Die »Tore Zions« sollen wohl Gegensatz zu den Toren des Todes sein, sind aber doch wohl zugesetzt, da das Metrum, das ja freilich in diesem Psalm sehr nachlässig behandelt wird, diese Hebungen nicht mehr verträgt (Bickell). Tochter Zion ist der poetische Name Jerusalems bei den Späteren.

16 17 Strophe ט. Wie Völker in eine Grube tauchen, läßt sich schwer vorstellen. Aber hat nicht der Verf. גּוֹיִם, zusammengezogen aus גְּאוֹיִם = גֵּאִים, gemeint? vgl. גְּוָה für גַּאֲוָה Hi 22 29 Jer 13 17. Das Wort hat hier wie v. 6 18 den oder die »Gottlosen« zur Seite und kann besonders

[18] *Mögen die Gottlosen nach Scheol entweichen,*
Alle Stolzen, die Gottes vergessen!
[21] *Stelle, Jahwe, ein Schrecknis gegen sie auf,*
Mögen die Stolzen erkennen, Menschen seien sie!

כ [19] *Denn soll immerdar der Arme vergessen werden,*
Die Hoffnung der Elenden untergehen für immer?
[20] *Auf, Jahwe, nicht siege der Mensch,*
Mögen gerichtet werden die Gottlosen vor dir!

---

in v. 18 20 und v. 21 kaum etwas anderes als einzelne Menschen bedeuten, die aus Hochmut gottlos geworden sind; auch hier lauten v. 16^b 17^b so, daß man eher an einzelne Gottlose denken muß als an Völker. Der Verf. war dann freilich etwas unvorsichtig mit seinem mißverständlichen גוים, aber wie oft hat nicht eine phonetische Orthographie im AT Unheil angerichtet! War er vielleicht gewohnt, גּוֹיִם zu schreiben, wenn er Völker meinte, so hat er wohl an ein mögliches Mißverstehen gar nicht gedacht. Das Demonstrativ זוּ, nur bei jüngeren Schriftstellern, wird meist als Relat. gebraucht. In v. 17 spricht man für נוֹקֵשׁ, das Part. Qal von נָקַשׁ wäre, besser mit LXX נוֹקַשׁ, Perf. Niph. von נָקַשׁ. Wenn der Gottlose durch sein eigenes Tun verstrickt wurde, bestand das Gericht, durch das sich Jahwe »kund getan« hat, nicht gerade in einem direkten, gar wunderbaren Eingreifen. Welches Gericht und welche Gottlose mag der Verf. im Auge haben? Denkt er an die Unglücksfälle eines Alexander Jannäus? Warum der musikalische Terminus higgajon sela hier steht, weiß kein Mensch. Das Folgende ist in Unordnung, wie die Störung der alphabet. Ordnung zeigt; am einfachsten hilft die Annahme, daß v. 21 an seiner richtigen Stelle vergessen war und verkehrt wieder eingesetzt wurde; dann bildet

18 21 die Strophe כ. Die Gottlosen sollen nicht bloß »zurück«- (v. 4), sondern nach Scheol weichen, sollen sterben. Die גוים sind v. 18^b und 21^b deutlich Juden, wahrscheinlich der herrschende Priesteradel der spätesten Zeit und seine Anhänger, die Sadduzäer (so benannt nach den Söhnen Zadoks, der Priesterfamilie des Tempels seit Salomo I Reg 2 35) s. zu 59 6 94 2 140 6; die Hasmonäer haben vergessen, daß sie Menschen sind, und geberden sich wie אֱלֹהִים s. zu Ps 58 und 82, und ihre Anhänger feierten sie dementsprechend s. Sach 12 8 Ps 110. In v. 21 liest die LXX das dritte Wort מוֹרָה, Lehrer, aber der Verf. will die Stolzen nicht belehrt, sondern vernichtet wissen; das Wort ist schlecht geschrieben für מוֹרָא von יָרֵא. Der Ausdruck erinnert an 73 19; vielleicht auch denkt der Verf. an ein schreckendes Wunder, wie es einem Belsazar oder Heliodor begegnete.

19 20 Strophe כ. Entweder sollte in v. 19 das לֹא auch im zweiten Stichos stehen (so LXX), da sonst לָעַד schwächlich nachklappt, oder es sollte auch in v. 19^a fehlen und das Ganze eine Frage sein; letzteres

ל 10 [1] *Warum, Jahwe, stehst du fern,*
Verhüllst dich in Zeiten der Bedrängnis?
[2] *In Stolz verfolgt der Gottlose den Elenden:*
Mögen sie gefaßt werden durch die Ränke, die sie ersinnen!

מ [3] *Es rühmt der Gottlose sein Gelüsten,*
Der Gewinnmacher segnet seine Gier.
— — — — — —
— — — — — —

׃ *Jahwe mißachtet* [4] *der Gottlose,*
Nach seinem Hochmut fragt er nicht nach ihm;
»Es ist kein Gott« sind alle seine Anschläge,
Bestand haben seine Wege zu aller Zeit.

---

paßt am besten zum Imp. v. 20. Die »Stolzen« haben immer noch die Oberhand; würden sie siegen und die Hoffnung der »Elenden«, der Frommen, vernichtet werden, so wäre das zugleich ein Triumph des Menschen über Gott. In v. 19[b] will zur Abwechslung Qre die Elenden für die Demütigen, mit Recht, wie 10 2 zeigt.

10 1 2 Strophe ל, die sich besser an 9 20 als an v. 21 anschließt. בְּרָחוֹק nur hier, LXX hat ἐν ὀργῇ. Zu תַּעְלִים v. 1[b] ist עֵינֶיךָ hinzuzudenken. In v. 2[a] lese ich mit anderen בְּגַאוּת. Was 9 16 17 schon als geschehen beschrieben ist, wird hier erst gewünscht; die Sache an sich ist klar: die Pläne der Gottlosen erleiden Fehlschläge und erneuern sich doch immer wieder, aber der Verf. hat kein rechtes Geschick in der Darstellung. Er steckt auch noch mitten in den Wirren, tröstet sich jetzt mit der Vereitelung gegnerischer Maßregeln und fürchtet sich dann wieder vor neuen. Im Folgenden herrscht allerlei Konfusion, die ich selber in der 1. Aufl. noch brav vermehrt habe (ebenso meine Vorgänger, jeder auf seine Weise). Ich glaube, jetzt einen einfacheren Weg zur Beseitigung der Störungen gefunden zu haben; immerhin ist in

3 (bis בֵּרַךְ) Strophe מ der Verlust eines Distichons festzustellen. Das vermißte מ stellt sich ein, wenn man מְהַלֵּל für כִּי הִלֵּל liest. Das עַל ist wohl durch Dittographie aus ל entstanden, da הִלֵּל sonst nicht mit עַל konstruiert wird, wohl aber in der späteren Sprache mit dem Dativ. Endlich ist noch eine Umstellung nötig: תַּאֲוַתּוֹ בְּצַע נַפְשׁוֹ, denn das נפשׁו ist selbstverständlich Akk. zu בֵּרַךְ: er segnet seinen Appetit, läßt es sich wohl sein bei unrecht erworbenem Gut (vgl. 49 19). Der hier gemachte Vorwurf der Habgier und der Schlemmerei kehrt außerordentlich oft in den Psalmen und Propheten wieder, wenn von Machthabern die Rede ist, ertönt aber freilich zu allen Zeiten und wird auch durch die idealste Weltverbesserung nicht zum Schweigen gebracht werden. Hier bricht die Strophe מ ab, denn die beiden letzten Wörter von v. 3 gehören zu

4 5[a] Strophe נ, die durch sie ihren Anfang und vollen Bestand erhält, in v. 5 übrigens nur bis עֹת geht. Zu יִדְרֹשׁ ist das יהוה am Schluß

ם [5b]*Fern sind deine Gerichte von ihm,*
[5c]*All' seine Gegner, er bläst auf sie;*
[6]*Er spricht: ich werde nimmermehr wanken,*
Denn gemästet ist [7]*sein Wanst.*

פ [7]*Seinen Mund füllen Trug und Bedrückung,*
Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil;
[8]*Er haust im Hinterhalt der Weiler,*
In Verstecken ermordet er den Schuldlosen.

---

von v. 3 noch einmal als Obj. hinzuzudenken, da das בַּצַּע wohl nicht »nichts« bedeuten kann. Der Ausdruck: »es ist kein Gott« enthält keine theoretische Gottesleugnung, sondern wie Ps 14, der dieselben Leute im Auge hat, eine praktische: es gibt kein Gericht, kein göttliches Weltregiment, sodaß man sich vor Strafe fürchten müßte. יָחִילוּ, vielleicht Denomin. von חַיִל, Kraft, kommt nur noch in der Glosse Hi 20 21 vor; Grätz und Wellh. wollen es durch יַצְלִיחַ ersetzen.

5[b] c **6** (mit dem ersten Wort von v. 7) Strophe ם. Das ם ist allerdings jetzt nicht da, aber מָרוֹם, das sonst den Ort Gottes oder auch Gott selbst bedeutet, ist doch ein sonderbarer Ausdruck, obwohl der Sinn: hoch oben, weit weg, nicht so übel wäre vgl. Hi 22 13 14. Ich schreibe dafür סָרִים, fern sind, vgl. I Sam 15 32, womit auch das ם da ist. Die מִשְׁפָּטִים sind hier schwerlich die Gebote Gottes, vielmehr seine Gerichte, sein Regiment. Wie der Gottlose in seinem Hochmut sich vor Gott nicht fürchtet, so erst recht nicht vor seinen menschlichen Gegnern, er »bläst auf sie« vgl. Mal 1 13, wie wir sagen: auf jemanden oder etwas pfeifen; sie sind ein Stäubchen für ihn, ohnmächtig und verächtlich. In v. 6 gehört das לְדֹר וָדֹר nach stehendem Sprachgebrauch zum Vorhergehenden. Da der Stichos zu lang ist, halte ich בְּלִבּוֹ für einen Zusatz. Zum letzten Stichos ist noch das erste Wort von v. 7 zu ziehen, wo ja פִּיהוּ klar genug die Strophe פ beginnt; nach Ps 73 4 spreche ich אֱלֹה (= אֱלוֹ) aus. Wahrscheinlich ist auch לֹא בֹרֵע erst durch Konjektur aus בָּרִיא (73 4) hervorgegangen, das ja unverständlich war, solange אֱלֹה davon abgetrennt war. Feindschaften und Krankheiten sind im Psalter die häufigsten Beispiele von Unglück; der Gottlose ist über beide erhaben, darum so hochmütig. אֲשֶׁר für יַעַן אֲשֶׁר, deswegen weil.

7 (vom Paseq an) 8[a b] Strophe פ. In v. 7 l. מָלְאוּ מְרמוֹת. Unter der Zunge trug man oft (auch in Griechenland) Geldstücke, um sie im Fall des Bedarfs präsent zu haben vgl. Hi 20 12. Ob der Text in v. 8[a] richtig ist, mag zweifelhaft sein, jedenfalls aber beruht das עֲשֵׂרִים der LXX eher auf einem Hörfehler als das חֲצֵרִים des MT. Was I Mak 6 4 f. 9 36 ff. von Judenfeinden erzählt wird, das wird auch unter den Juden in ihren Parteikämpfen oft genug vorgekommen sein vgl. I Mak 16 14 ff. Daß die Ueberfälle eher in den Dörfern als in Jerusalem geschahen, ist natürlich; manches versteckt liegende Gehöft mag in den Wirren der letzten Jahr-

ע *Seine Augen passen dem Unglücklichen auf,*
9 Er lauert wie der Löwe im Dickicht,
Lauert darauf, den Elenden zu packen,
Packt ihn, indem er an seinem Netz zieht.

צ *10 Er späht aus, harrt, duckt sich,*
Da fallen in seine Schlingen Unglückliche.
11 Er spricht in seinem Herzen: Gott vergißt es,
Hat sein Antlitz versteckt, sieht's nicht.

---

hunderte zu einem Raubnest geworden sein, auch seiner Feinde in der Stadt konnte man sich am bequemsten entledigen, wenn man ihnen draußen aufpaßte. Es muß doch einen Grund gehabt haben, wenn die Psalmdichter so oft von Mordanschlägen ihrer Gegner reden vgl. außerdem Prv 1 11 ff. Der נָקִי ist einer von der Farbe des Autors.

8c **9** Strophe ע, die auch Thr 2 3 4 auf die mit פ folgt. Der Text erweckt manche Bedenken. עֵינָיו ist mit dem masc. verbi verbunden wie 11 4. חלכה leitet man von dem arabischen חלך, dunkel, betrübt sein, ab und erklärt das dann חֶלְכָּה, Plur. חֶלְכָּאִים (א für י) ausgesprochene Wort für ein Adjekt. unglücklich. Ob das richtig ist, steht dahin, jedenfalls ist Aenderung eines Wortes, das dreimal vorkommt, nicht erlaubt, obwohl es die Punktatoren nicht mehr kennen (vgl. Thren 4 8 5 10). In v. 9a scheint בְּמִסְתָּר durch Versehen wiederholt zu sein. Für סֻכָּה (Jer 25 38) oder סֻכָּה (Hi 38 40) mit Graf, de Lagarde, Wellh. סְבֻכָּה zu schreiben ist doch wohl nicht nötig. Das Netz ist vielleicht nicht einmal b l o ß bildlich gemeint; mit dem Netz kämpften die Tyrier gegen Alexander, im Zirkus die Retiarier.

10 11 Strophe צ. Das צ ist nur leider nicht da, der erste Stichos ist zu kurz und das ירכה oder ודכה unverständlich. Man leitet es ab von דָּכָה, zermalmen, liest auch wohl ein sonst nicht vorkommendes דֻּכָּה, zermalmt (?): und zermalmt sinkt er, nämlich der Elende, der aber genannt sein sollte, wenn doch der parallele Stichos v. 10b sein besonderes Subj. hat. Aber »zermalmen« ist zu stark, die ausführliche Beschäftigung des Verf.s mit dem Opfer des Frevlers statt mit diesem selber unwahrscheinlich und endlich jede Erklärung unsicher, die sich nicht zuvor über das vorn ausgefallene Wort mit צ Rechenschaft gibt. Leider hilft der parallele Stichos nicht viel zum Erraten dessen, was der erste gebracht haben kann, da das Wort עצומיו jeder Erklärung spottet. Gegen die Meinung, daß es die starken Arme des Frevlers bedeute, wendet Wellh. mit Recht ein, daß dann das Fem. des Duals zu erwarten gewesen wäre. LXX liest, wie es scheint, eine Form von צָמַת. Indem ich annehme, daß das Bild von dem Netzzieher fortgeführt wird, lese ich בְּצַמֹּתָיו, in seine Schlingen, und ergänze v. 10a zu צָפָה יָחְכֶּה יָשַׁח: er hat ausgespäht, nämlich nach seinem erwarteten, herankommenden Opfer, harrt wie ein Jäger, duckt sich, wenn die Unglücklichen nahe heran sind, und dann

ק [12] *Auf, o Gott, erhebe deine Hand*
[Und] vergiß die Elenden nicht!
[13] *Warum mißachtet der Gottlose Gott,*
Spricht in seinem Herzen: du ahndest nicht?

ר [14] *Du siehst die Mühsal und den Kummer,*
Blickst darauf, es in deine Hand zu legen,
Dir überläßt es der Unglückliche,
Die Waise, du bist gewesen ihr Helfer.

ש [15] *Zerbrich den Arm des Bösen,*
Gesucht werde Gottlosigkeit und nicht gefunden!
[16] *Jahwe ist König für immer und ewig,*
Verschwunden die Stolzen aus seinem Lande.

---

fallen sie (l. נָפְלוּ) in das zugezogene Netz. Diese Schilderungen gelingen dem Verf., weil sie bestimmte einzelne Vorgänge malen. Zu צָפָה vgl. 37 32, zu שָׁחַח Hi 38 40. Das zweite Distichon v. 11 beschließt diese Bilder aus dem Leben mit Anführung der Gedanken, durch die sich der Frevler die Sorge über Bestrafung verscheucht: Gott vergißt, was er gesehen hat, oder, noch besser, er sieht überhaupt nicht her. Das לָנֶצַח am Schluß hat wohl ein Abschreiber im gewohnten Schlendrian hinzugesetzt; es paßt nicht zu dem einzelnen Vorgang.

12 13 Strophe ק folgt nun die Bitte, den bösen Zuständen ein Ende zu machen. Zwischen den beiden Vokativen Gott und Jahwe wird man zu wählen haben; vielleicht ist auch das יהוה dem Schlendrian des Abschreibers zu verdanken. Zu dem Imp. נְשָׂא statt שָׂא s. 4 7. Für אַל v. 12b schreibe ich וְאַל im Interesse des Rhythmus. Das zweite Distichon weist auf v. 3 f. zurück; zu דָּרַשׁ vgl. 9 13.

14 Strophe ר. Zunächst ein Ausdruck des Vertrauens. Jahwe sieht, im Gegensatz zu der Meinung des Gottlosen v. 11 13, was im Lande vorgeht, und wird das Elend in die Hand nehmen, um es an den Urhebern zu rächen und es zu beseitigen. כִּי־אַתָּה ist deutlich schlechte Variante zu רָאִתָּה, vielleicht hervorgegangen aus vermeintem דְּ אַתָּה. Im letzten Stichos l. entweder mit LXX לְיָתוֹם oder mit Wellh. עוֹזֵר.

15 16 Strophe ש. Zuerst wieder die Bitte, dann Ausblick auf ihren Erfolg, beides hart aneinander gesetzt, ohne den Uebergang: »dann«, wenn du die Bitte erfüllt hast, ist das wahre Gottesreich da. Natürlich ließe sich durch leichte Aenderung (יאבְדוּ) alles in eine Bitte verwandeln (auch nachher in v. 17: שְׁמַעְתָּ und sodann Jussive), aber es verlohnt sich wohl nicht bei diesem Alphabetisten. In v. 15a ist רְשָׁע wohl nur stehen gelassener Schreibfehler für das folgende רָע, nachträglich durch וְ mit ihm verbunden. An v. 15b ist viel experimentiert worden; will man aber nicht stark ändern, so muß man von dem gewöhnlichen Sinn der Redensart »suchen und nicht finden« (37 36 Jes 41 12 usw.), die das völlige Verschwinden einer Person oder Sache ausdrückt, ausgehen und wird dann

ת [17]*Das Begehren der Demütigen hörtest du,*
Richtest deinen Sinn, schärfst dein Ohr,
[18]*Recht zu schaffen der Waise und dem Gedrückten,*
Damit sie sich nicht länger fürchten.

die Aussprache der LXX für die natürlichste halten: תְּדָרֵשׁ רִשְׁעָה בַּל תִּמְצָא. In v. 16b könnte allenfalls גוים die »Heiden« bezeichnen, unter denen dann etwa die Garnisonen und Beamten der Syrer zu verstehen wären, daneben noch die fremdbürtigen Kolonisten in den dem Volk Israel entrissenen Landesteilen, deren Wiederbesiedelung durch die Diaspora mit der Aufrichtung des Gottesreiches erwartet wird. Aber die Heiden sind nicht die Unterdrücker der Elenden und Waisen, sondern die jüdischen Gewalthaber sind es, die Gottlosen, darum sind auch hier eher die גּוֹיִם gemeint.

17 18 Strophe ת. Sind die Verben in v. 17 Indikative, wie Ktib will, so schließt der Verf. sein Gedicht mit der zuversichtlichen Erwartung, daß die Frommen und Gedrückten zu ihrem Recht kommen werden. Allerdings spürt man auch hier an dem beständig wiederholten: Jahwe hört, gibt Acht (sieht, vergißt nicht usw.), daß der Glaube an Gottes Eingreifen sich Mühe geben muß, fest zu bleiben und, wenn auch nicht gegen den Zweifel, so doch gegen Ungeduld und Entmutigung sich zu behaupten. In v. 17a liest LXX etwa שָׁמַע יָהּ = שמעת des MT, wo das יהוה wohl der Deutlichkeit wegen zugesetzt ist. In v. 17b ist mit Hitzig u. a. לִבָּם für לִבָּךְ zu schreiben vgl. Prv 2 2. Der letzte Stichos v. 18b ist viel zu lang; die Worte »Mensch von der Erde«, Erdenmensch (vgl. 9 21), sind von jemandem hinzugesetzt, der עָרַץ in aktivem Sinn nahm und nun das Subj. vermißte. בַּל gebraucht wie וּבַל; der Verf. sucht seinen Stil dadurch zu verschönern, daß er וְ und כִּי selbst da wegläßt, wo sie eigentlich nicht gut entbehrt werden können (z. B. כִּי 9 21b, וְ 10 15b).

Ps 9 10 ist gegen die jüdischen Machthaber gerichtet wie Ps 14 und so manche andere. Seine Abfassungszeit ist nicht genau zu bestimmen, doch scheint mir wegen mehrfacher Berührung der Dichtung mit Ps 56—59 und ihren Verwandten die Annahme am natürlichsten, daß der auch in der Sprache sehr junge Psalm ein Spiegelbild der in den Kämpfen zwischen Alexander Jannäus und den Pharisäern entstandenen Wirren ist. Die beständige Ersetzung der גֵּאִים oder גַּאִים durch die Heiden, גּוֹיִם, halte ich für absichtlich: als der Psalter zusammengestellt wurde, war der Kampf vorüber, während es feindliche Völker und auch Heiden in Jahwes Lande, in Palästina, immer noch genug gab. Charakteristisch für den Psalm ist die seltsame Mischung von Siegesfreude, Klagen über das Elend der Frommen, Erwartungen von Gottes Eingreifen, aber die Klagen und Anklagen sind der Kern des Gedichts. Der Verf. ist ein Schriftsteller von recht bescheidenem Rang, der literarische Wert seines alphabetischen Kunststücks sehr gering, von Interesse nur die Schilderung des Räuberkrieges.

Ps 11

[1]In Jahwe berge ich mich!
Wie sagt ihr denn zu mir:
»Flieh auf die Berge wie ein Sperling,
[2]Denn sieh da die Gottlosen!

Sie spannen den Bogen, machen fertig
Ihren Pfeil auf der Sehne,
Zu schießen im Dunkel
Auf Herzensgerade«.

[3]Wenn die Pfeiler umgerissen werden,
Was tut der Gerechte?
[4]Jahwe ist in seiner heiligen Halle,
Jahwes Thron ist im Himmel!

Psalm 11.

Zweihebige Vierzeiler. Besorgte Freunde oder auch Scheinfreunde fordern den Dichter zur Flucht auf, aber er verläßt sich selbst für den Fall eines allgemeinen Umsturzes auf Jahwe, der die Menschen prüft und auf die Gottlosen Feuer und Schwefel regnen lassen wird.

1 2[a] Der Anfang wie 7 2. Der Verf. ist in einer ähnlichen Lage wie der von Ps 3 und 4; לְנַפְשִׁי erinnert an 3 3. Nach dem MT raten ihm ängstliche Freunde: flieht auf eueren Berg, ihr Vögel! Das hätte zur Not einen Sinn, wenn bestimmte Vögel, die auf Bergen daheim sind, genannt wären und noch andere Parteigenossen mit ihm fliehen sollten (Bergvögel wie Jes 18 6 I Sam 26 20 Hi 39 26 ff.), aber צִפּוֹר bedeutet Sperlinge, Schwalben usw., die kein Mensch auffordern wird, auf »ihren« Berg zu fliehen, und das נַפְשִׁי zeigt, daß es sich nur um die Person des Dichters handelt. L. mit LXX כְּצִ֫פֹּר הָרִים, ferner נוֹד für נוּדִי oder gar נוּדִי. Der Dichter soll wie ein scheuer Vogel davon fliehen und zwar in die Berge, die, wie man von Davids Zeit bis auf die makkabäische (I Mak 2 28; vgl. noch Jer 4 29 Mark 13 14) sehen kann, die Zuflucht der Bedrohten waren. Natürlich haben nicht die guten oder auch falschen (Neh 6 10 ff.) Freunde den Vergleich כְּצִפּוֹר gebraucht; der Dichter stellt die Sache so dar, wie er sie ansieht, und wählt den geringschätzigen Ausdruck »Sperling«, um die ihm zugemutete Flucht als Feigheit zu bezeichnen; vgl. die ähnlich stolze Antwort Nehemias an Semaja Neh 6 11. Er will nicht fliehen, obwohl die Feinde, die gottlosen Juden und vielleicht ihre heidnischen Verbündeten, schon in der Nähe sind (zu הִנֵּה in dieser Bedeutung vgl. z. B. Gen 12 19 22 7).

2[b–e] Der Kampf zwischen dem Dichter und seinen Gegnern ist in heimtückische Befehdung ausgeartet. Zu דָּרַךְ und כּוֹנֵן s. zu 7 13.

3 4[a] Der Dichter antwortet: im allgemeinen Umsturz bleibt das Regiment Jahwes aufrecht, da weiß der Gerechte, was er zu tun hat,

4b *Seine Augen schauen*
[Herab auf die Erde],
Seine Wimpern prüfen
Die Erdensöhne.

5 *Jahwe prüft*
Den Gerechten und Ungerechten,
Und wer Gewalttat liebt,
Den haßt seine Seele.

6 *Er regnet auf die Gottlosen*
Feuerkohlen und Schwefel,
Und wütender Sturm
Ist ihr Becheranteil.

---

nämlich Gott alles zu überlassen. Die Pfeiler scheinen die Stützen der staatlichen Ordnung zu sein (vgl. Gal 2 9 Apok 3 12), dann gehört der Dichter zu ihnen oder ist doch mit dem herrschenden Stand auf Wohl und Wehe verbunden. Die Antwort auf die Frage v. 3 hat Aehnlichkeit mit Ps 4 7; wie dort mit der Anführung der Segensformel geantwortet wird, so hier mit einem Satz, der gleichsam das Grundbekenntnis der Gläubigen ist: Gott sitzt im Regimente. Mag hier unten das Haus einstürzen, das Haus im Himmel bleibt; der Gott im Himmel ist allem überlegen vgl. zu 2 4.

4b Vom Himmel her hält Jahwe die Welt unter Aufsicht. Im MT ist der zweite Stichos ausgefallen. Aber die LXX las hinter יֶחֱזוּ (masc. statt fem. wie 10 8) εἰς τὸν πένητα, Spätere εἰς τὴν οἰκουμένην, und etwas dergleichen muß dagewesen sein, da der Satz: seine Augen sehen, nichtssagend ist. Die beiden griechischen Wörter wären, wenn sie auf denselben hebr. Text zurückgehen, etwa הֶדֶל und תֵּבֵל, oder אֶבְיוֹן und אֲדָמָה, oder חֶלְכָּה und חֶלֶד; da der »Arme« nicht in den Text paßt, so schreibt man wohl am besten עֲלֵי אֲדָמָה. Gott schaut auf die Erde und die Erdensöhne. Die Wimpern können in diesem Zusammenhang genannt werden, weil sich in ihren Bewegungen die scharfe Aufmerksamkeit und das Urteil abspiegelt.

5 Was will Jahwe sehen? ob die Menschen gerecht oder gottlos sind. Mit der LXX ist יִבְחַן vor צַדִּיק zu stellen. In v. 5b ist Liebe und Haß hübsch einander gegenübergestellt. Vor dem חָמָס der Gegner warnten die Freunde.

6 Wie es den Sodomitern ging, die den Lot vergewaltigen wollten, so wird es auch den gottlosen Feinden gehen. יַמְטֵר ist (wenigstens bei den Punktatoren) poetisch verkürzt für יַמְטִיר, also Indik., nicht Jussiv. Für פַּחִים ist mit vielen Exegeten פַּחֲמֵי oder פַּחַם zu lesen. מְנָת ist kontrahiert aus manawat von מָנָה, zuteilen, und bezeichnet den Anteil, den der Hausherr den Tischgenossen zuteilt (I Sam 1 4 f.). וְלַעֲפוֹת ist wohl aus

7 Denn gerecht ist Jahwe,
Gerechte Taten liebt er,
Der Redliche wird sich weiden
An seiner Huld.

זָעַף, heftig stürmen, hervorgegangen (die vierradikalen Wurzeln entstehen gewöhnlich durch Zusetzung von l oder r). Der Becher dient oft als Bild für das Geschick, besonders das böse (z. B. Jes 51 17 Jer 25 15 ff.).

7 Aber nicht so sehr die Strafwürdigkeit der Bösen, als die Sorge für die Guten ist der Hauptgrund für Jahwes Einschreiten. Die Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Beschützung seiner menschlichen Angehörigen erweist, ist bei Deuterojesaia und Späteren dasselbe, was wir unter »Treue« verstehen, seine gerechten Taten Erweisungen dieser Treue vgl. besonders Mch 6 5 Jdc 5 11; gerecht und hilfreich sind Synonyma vgl. z. B. Jes 45 21. Im Schlußdistichon kann יָשָׁר nicht Obj. sein, weil das Verb schauen dabei zu nichtssagend wäre; der Plur. statt יְחֶזֶה ist offenbar nur wegen des unglücklichen פָּנָיו geschrieben, das keinen Sinn gibt. Daß das Suff. als singularisches gemeint wäre, kann man auf phönizische Analogien nicht stützen. Ich habe früher angenommen, daß der Dichter פְּנֵי mit einem Gen. geschrieben habe und מוֹ der Rest von מוֹשִׁיעוֹ sei, mußte dann aber eine Anleihe bei Ps 12 machen, der, unmittelbar an Ps 11 angehängt, mit seinem ersten Wort das letzte von Ps 11 geschädigt hätte. Ich halte jetzt die Aenderung von פניו in בְּנֹעַם für leichter; die »Freundlichkeit« Jahwes (vgl. 27 4 90 17) gibt jedenfalls eine gute Fortsetzung zu dem vorhergehenden Satz, daß er es liebt zu helfen, und dem früheren, daß er die Freunde der Gewalt von Herzen haßt.

Ps 11 hat im Charakter, in Form und Ausdruck, in der Persönlichkeit des Dichters und seiner Lage so viel mit Ps 3 und 4 gemein, daß er mit ihnen denselben Verf. haben könnte. Mutet uns auch die vorletzte Strophe ähnlich wie Ps 3 8 etwas derb alttestamentlich an, so bewundern wir das sichere Gottvertrauen des Dichters, das die Anerkennung der alten großen Propheten gefunden hätte, das ihm eine heitere Ueberlegenheit über die ängstliche Umgebung gibt und ihn zum tapferen Mann macht. Solche Proben von ruhiger Gottesgewißheit finden sich oft im Psalter und haben nicht leicht ihresgleichen in anderen Religionen.

Psalm 12.

Dasselbe Versmaß wie in Ps 4 und 11. Der Verf. klagt über die zunehmende Falschheit und den Einfluß einer frechen, verlogenen Beredsamkeit und tröstet sich mit dem Gotteswort eines Propheten, daß Jahwe sich zur Hilfe für die Vergewaltigten erheben werde.

2 Es gibt keinen Frommen mehr, keine Treue! Den zweiten und dritten Stichos dadurch einander ähnlicher zu machen, daß man entweder חָסִיד liest oder אֱמוּנִים mit »die Treuen« übersetzt, scheint mir unnötig. Dem zweifelhaften פָּסוּ mag eine Form von אָפַס zugrundeliegen, sei es, daß man mit de Lag. und Wellh. אָפְסוּ (Ps 77 9), hat aufgehört, liest,

Ps 12

[2]*Rette, Jahwe,*
Denn dahin ist der Fromme,
Denn verschwunden ist Treue
Von den Erdensöhnen.

[3]*Lüge redet*
Der eine mit dem anderen,
Mit glatter Lippe,
Mit doppeltem Herzen reden sie.

[4]*Es tilge Jahwe*
Die glatten Lippen,
Die Zunge [des Truges],
Die Großes redet!

[5]*Sie, die da sagen:*
Kraft unserer Zunge sind wir stark,
Unsere Lippen sind mit uns,
Wer ist Herr uns?

---

sei es, daß man יָפְסוּ (ך = כִּי, יפסו phonetisch für יֶאֱפְסוּ), hört auf, für ursprünglich hält. Der חָסִיד ist der אִישׁ חֶסֶד, der Mann, der Milde übt; da aber die Milde wie auch in anderen Religionen als Grundelement der pietas, Frömmigkeit, gilt — Gegensatz ist die hochmütige und selbstsüchtige Härte gegen die schwächeren Angehörigen desselben Gottes —, so steht das Wort meist geradezu für fromm. Der Plur. חֲסִדִים kann ganz allgemein Erweisungen eifriger Frömmigkeit bedeuten, selbst da, wo eigentliche Milde gar nicht ins Spiel kommt (Neh 13₁₄). Asidäer hießen die eifrig Frommen im 2. Jahrhundert. Wenn unser junger Psalm klagt, daß der Chasid dahin sei, so mag das einen noch weiteren Sinn haben als die ähnliche Klage Mch 7₂ Jes 57₁ und eine Spitze gegen die herrschende hasmonäische Partei enthalten, mit der die Asidäer und ihre Nachkommen, die Pharisäer, nicht immer übereinstimmten und endlich in blutigen Zwist gerieten.

3 Lüge, Heuchelei, Doppelzüngigkeit sind Vorwürfe, die besonders in nachexilischen Schriften den Angehörigen der kleinen Kultgenossenschaft überaus oft gemacht werden, doch klagt auch schon Jer über Unwahrhaftigkeit. Alternde, zum frischen Handeln unfähige und unlustige Gemeinschaften reden viel und lügen viel. חֲלָקוֹת ist abstrakter Plur. von חֲלָקָה vgl. Dan 11₃₂; zu dem Akk. שְׂפַת s. Ges.-K.[26] § 117 t; zu dem Ausdruck לֵב וָלֵב vgl. I Chr 12₃₃, zum Sinne das δίψυχος Jak 1₈.

4 Jahwe möge dem Unwesen ein Ende machen. Dem dritten Stichos fehlt eine Hebung; ich nehme an, daß vor מְרַבְּרֵת das ähnlich aussehende Wort מִרְמוֹת (10₇ 38₁₃) ausgefallen ist. Was גְּדֹלוֹת bedeutet, sagt die folgende Strophe

5: die Prahlereien der verlogenen Beherrscher der öffentlichen Mei-

[3[8]Erhebe dich, Jahwe
Rette, mein Gott,]
6[a]Wegen der Vergewaltigung der Elenden,
Wegen des Seufzens der Armen!

6[b]Jetzt will ich mich erheben,
Spricht Jahwe,
Will in Heil versetzen
Den, den man anbläst.

---

nung, die alles mit Heuchelei und Schwindel durchsetzen können. Der zweite Stichos wird vielfach nach Dan 9 27: הִגְבִּיר בְּרִית לְ erklärt: jemandem den Bund festigen, aber es ist zweifelhaft, ob man בְּרִית ergänzen darf, dazu sollte man eher die Zunge als Subj. und als Dativ לָנוּ erwarten, denn nach v. 5[b] machen nicht sie die Zunge, sondern die Zunge macht sie stark. לְ scheint hier wie so oft bei den Poeten für עַל zu stehen und הִגְבִּיר, Stärke machen, absolut und intransit. gebraucht zu sein (s. Ges.-K.[26] § 53 d): wegen, bei der Zunge, die wir besitzen, sind wir stark. Von der Macht einer gewissenlosen Beredsamkeit spricht auch Jes 29 21 (vgl. auch Jer 18 18). Die fünfte Strophe

6[a] scheint nur zur Hälfte übrig zu sein, denn v. 6[a] schließt sich an v. 6[b] nicht gut an und steht so in der Luft. Vielleicht ist ein Satz zu ergänzen wie das überschüssige Distichon von 3 8[a]: Erhebe dich Jahwe usw., wo dann die so ergänzte Strophe vortrefflich von der folgenden aufgenommen würde. Die Versetzung von 3 8[a] resp. 12 6 ist dann möglich gewesen, wenn einmal in einer älteren kleinen Sammlung Ps 3 und 12 nebeneinander standen, der jetzt in 3 8 stehende Satz vergessen, zwischen den Kolumnen nachgetragen und schließlich in die falsche Kolumne (in Ps 3 statt in 12) wieder eingesetzt war. Warum Ps 12 und 3 von einander getrennt wurden, wissen wir ja nicht; vielleicht ist Ps 12, als der Davidspsalter zusammengestellt wurde, bei der Auslese in älteren Büchlein zuerst übergangen oder übersehen und dann später nachgetragen worden; auch die liturgische Verwendung von Ps 12 kann mitgewirkt haben. Mit dem עַתָּה

6[b] beginnt deutlich ein neuer Vierzeiler. Die erste Hälfte ist ein wörtliches Zitat aus Jes 33 10; der Dichter tröstet sich, wie schon Ewald erkannte, mit einem älteren Gotteswort, mag er Jes 33 dem Jesaia zugeschrieben haben oder nicht; das עַתָּה wäre aus der sonstigen Haltung des Psalms nicht zu erklären. Das zweite Distichon findet sich allerdings in Jes 33 nicht dem Wortlaut nach, wohl aber nach dem Sinne. יָפִיחַ לוֹ übersetzt man vielfach: den, der sich danach sehnt, was ziemlich nichtssagend, auch sonst nicht zu belegen ist. Die LXX liest aber בּוֹ für לוֹ; damit erhalten wir die uns aus 10 5 bekannte Wendung »jemanden anblasen«, von oben herab behandeln. Subj. von יָפִיחַ oder besser יָפִיחוּ sind die Großsprecher von v. 4 f. »In Heil versetzen« wie 66 9.

7 *Die Worte Jahwes*
Sind lautere Worte,
Geläutertes Silber,
Siebenmal gereinigtes. *im Tiegel an der Erde*

8 *Du selber, Jahwe,*
Mögst uns behüten, beschützen
Vor diesem Geschlecht da
Und in Ewigkeit!

9 *Ringsum die Gottlosen,*
Sie triumphieren,
Wenn emporkommt Gemeinheit
Bei den Erdensöhnen.

---

7 Auf solche Gottesworte kann man sich verlassen. Zum Ausdruck vgl. 18 31 119 140 Prv 30 5; in seiner Ueberschwänglichkeit erinnert er an 19 8 ff. בַּעֲלִיל לָאָרֶץ geht nicht ins Metrum. עֲלִיל faßt man nach Trg. meist als Tiegel: im Schmelztiegel an der Erde oder zur Erde hin; ist das richtig, so ist es die Glosse eines Lesers zu dem Ausdruck »siebenmal« läutern, was auf eine sehr primitive Technik hinweist (vgl. Jer 6 29); bei einem großen Schmelzofen brauchte man nicht siebenmal zu schmelzen, um die letzte Schlacke zu entfernen. Der Verf. glaubt an die Inspiration von Jes 33 und deutet sich den heiligen Text ohne viel Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn.

8 Nach der LXX ist תִּשְׁמְרֵנוּ und תִּצְּרֵנוּ zu lesen; ob die Verben als Indik. oder Juss. gemeint sind, läßt sich nicht sicher entscheiden; der Jussiv ist aber wohl wahrscheinlicher, da doch die Frommen gegenwärtig sehr bedrängt, also nicht genug geschützt sind. »Das Geschlecht da« bedeutet: das arge Geschlecht vgl. Dtn 1 35 Mk 9 19 und besonders die Glosse Jer 2 31, die unser Verf. geschrieben haben könnte. זוּ wäre wieder Zeichen später Abfassung, indessen liest die LXX וְלְעוֹלָם (phonetisch für זֶה wie oft), was besser ist als der MT. Die letzte Strophe

9 ist ein seltsamer Abschluß des Gedichts; Bickell setzt v. 9 vor v. 8, was auch nicht ganz befriedigt, da er keine gute Fortsetzung zu v. 6 f. bildet. Auch das Verbum in v. 9a ist sonderbar: warum sollen die Gottlosen nicht spazieren gehen dürfen? Doch läßt sich hier wohl durch יִתְהַלָּלוּן, sie prahlen, triumphieren, abhelfen: wenn die Gemeinheit bei den Menschen zunimmt, so fühlen sich alle Gottlosen obendrauf und führen das große Wort. Ist der Vers zugesetzt? oder umgekehrt das Gedicht unvollständig?

Ps 12 ist jünger als Jes 33, das etwa im Jahr 162 entstanden ist und von unserem Verf. als göttliche Offenbarung zu seiner Tröstung und Erbauung gelesen wurde. Die Anführung einer Weissagung, wie sie ja auch sonst im A. T. schon vorkommt, und ihre eigentümliche Anwendung ist das Interessanteste an dieser sonst unbedeutenden Dichtung.

Ps 13

[2]*Bis wann, Jahwe,*
Vergissest du mich beständig?
Bis wann verbirgst du
Dein Antlitz vor mir?

[3a]*Bis wann muß ich hegen*
Schmerzen in meiner Seele,
Kummer in meinem Herzen
Bei Tage [und bei Nacht]?

[3b]*Bis wann erhebt sich*
Mein Feind über mich?
[4]*Blick her, antworte mir,*
Jahwe, mein Gott!

Mache licht meine Augen,
Daß ich nicht entschlafe zum Tode,
[5]*Daß nicht sage mein Feind:*
Ich ward seiner mächtig!

Psalm 13.

Dieselben zweihebigen Vierzeiler wie in Ps 4 11 12. Der Dichter ist nahe daran, seinen Feinden zu erliegen; von Sorge und Kummer unaufhörlich gequält, verläßt er sich auf Jahwe, der ihm genug tun wird.

2 Wirksame Wiederholung des »bis wohin« (die Zeitpartikeln haben ursprünglich räumliche Bedeutung) in v. 2—4: immer wieder wird der Dichter in seiner Hoffnung auf eine Besserung seiner Lage enttäuscht. נֶצַח wie 16 11 Jer 15 18 Amos 1 11: immerzu, andauernd, ohne mir durch eine Gnadenerweisung zu zeigen, daß du noch an mich denkst; לָנֶצַח, für immer, würde nicht zu »bis wann« passen.

3a Mit LXX Cod. Al. ist am Schluß וָלַיְלָה hinzuzusetzen, weil sonst der Dichter sagen würde, daß er nur bei Tage zu leiden habe. Für עֲצוֹת schreibt man besser mit Dyserinck und Buhl עַצָּבֹת. Zu שִׁית בְּ vgl. Prv 26 24 Jer 9 7.

3b 4a Die Nennung des Feindes regt die Bitte um ein endliches Dazwischentreten Gottes an und schließt das bange »bis wann« ab. Ohne Feind tut es leider fast kein nachexilischer Autor.

4b 5a Zu v. 4b vgl. 38 11: das Licht meiner Augen, und die häufige Phrase: das Licht sehen, d. h. leben, glücklich leben; der Sinn ist: gib mir neuen Lebensmut. Sechow (bei Baethgen) schreibt besser אִישַׁנָה מָוֶת; מָוֶת ist verkürzt aus שְׁנַת מ; der Tod wird oft als Schlaf gedacht, als ewiger Schlaf (z. B. Jer 51 39). In יְכָלְתִּיו ist der Akk. schwerlich richtig, da dies intransit. Verb sonst mit dat. pers. konstruiert wird, auch kann das Wort kaum die zwei Hebungen tragen; l. daher mit LXX (πρὸς αὐτόν) יָכְלְתִּי לוֹ.

Meine Bedränger jubeln,
Daß ich wanken werde:
6Auf deine Gnade
Vertraue ich, [Jahwe.]

Jubeln laß mein Herz
Ueber deine Rettung,
Singen will ich Jahwen,
Daß er mir genuggetan.

Ps 14 = Ps 53 *1Es spricht der Tor in seinem Herzen:*
Es ist kein Gott!
Verderbt, abscheulich handeln sie,
Keiner, der Gutes tut.

5b 6a Der zweite und vierte Stichos haben nur je eine Hebung. Ich habe früher hinter אֵמוֹט ein כִּמְעַט als wegen der Aehnlichkeit der beiden Wörter ausgefallen eingesetzt, doch gefällt mir das »beinahe« nicht recht; einfacher ist es wohl, das erste Wort von v. 6 als אֲנִי herüberzunehmen; ein schwach betontes Personalpronomen kommt ja in der Sprache der Späteren nicht selten vor (vgl. 3 6). In dem Ringen mit ihnen werde ich unterliegen, meinen die Gegner, während sie oben bleiben; aber du wirst mir aus Gnaden beistehn. Der vierte Stichos kann durch יְ (= יהוה) hinter בָּטַחְתִּי vervollständigt werden; vielleicht hat der Autor nur יְ בָּטַחְתְּ geschrieben. Hier sollte der Hauptakzent (Merca mit Mahpach ֤) stehen.

6b–e יָגֵל schlägt auf יָגִילוּ v. 5 zurück; ob es Juss. oder poetisch verkürzter Indik. ist, bleibe dahingestellt. גָּמַל, meist mit dem Akk., steht in den Psalmen öfter mit עַל und ohne den Akk. der Sache.

Wann dies einfache schöne Lied entstanden ist, läßt sich nicht sagen, da seit dem Exil die inneren Kämpfe wohl niemals recht aufhörten. Uebrigens weiß auch dieser Psalm nichts von einem Weiterleben im Jenseits (v. 4b); das Höchste, was man begehrt, ist, „alt und lebenssatt" zu sterben, daher rührt auch zum Teil die Angst vor dem Feinde.

Psalm 14 (53).

Der Psalm steht außer im Davidspsalter auch in der „Gebete Davids" benannten Sammlung (Ps 51—72), die so viele Dubletten aufweist (s. Einl.), als Ps 53. Wir verfügen daher über zwei Rezensionen; leider enthält die zweite, Ps 53, so arge Textfehler, daß sie fast nur insofern von Nutzen ist, als sie uns von der Lüderlichkeit der Abschreiber überzeugende Proben gibt.

Die Strophen bestehen aus je zwei Distichen zu drei und zwei Hebungen. Der Dichter beklagt die Verderbtheit seiner Zeit, besonders derer, die „Jahwes Brot essen", und droht mit Jahwes Einschreiten. Der Schlußvers ist ein kleines Lied oder Liedbruchstück für sich und vom Liturgen angefügt.

1 (Ps 53 2). Während der Fromme auf Grund der Religion, der Erfahrung und des Nachdenkens (s. z. B. Hi 12 7—10) an Gott und sein

2 Jahwe blickt vor aus dem Himmel
Auf die Erdensöhne,
Zu sehen, ob da sei ein Verständiger,
Der nach Gott fragt.

3 Alles ist abgewichen, insgesamt entartet,
Keiner, der Gutes tut,
[Kein Verständiger, der nach Gott fragt,]
Auch nicht einer.

Wirken glaubt, denkt der »Tor«, der Mensch ohne Religion, ohne die Furcht vor Gott, die das Hauptstück aller Lebensweisheit ist (Prv 1 7), unter dem Einfluß seiner selbstsüchtigen Triebe: es ist kein Gott, d. h. kein göttliches Regiment und also keine Strafe für die böse Tat. Um theoretische Skepsis handelt es sich hier so wenig wie in den ähnlichen Ausführungen Ps 10 4 f.; Hi 2 10 kennt auch »Törinnen«. Im zweiten Distichon verbindet Ps 53 beide Perfekte durch ו, das besser wegfällt, und schreibt עָוֶל für עָלְתָה. Letzteres gehört zu beiden Verben und hat den abstrakten Sinn »das Tun«, da der Psalm nicht von einer einzelnen Tat redet; עָוֶל, Frevel, hingegen kann nicht gut mit הִשְׁחִיתוּ verbunden werden, zu dem vielmehr, wenn es allein steht, דַּרְכָּם hinzuzudenken ist: sie haben sich verderbt und abscheulich gefrevelt. Der Text von Ps 53 ist also weniger einfach, dazu nicht recht passend zu dem Schlußsatz: keiner, der Gutes tut, denn über Verderbte und Frevler macht man eine solche Bemerkung nicht mehr.

2 (53 3) Zu v. 2a vgl. 11 4. אֱלֹהִים ist Jahwe hier nicht als Israels Freund und Beschützer, sondern als der Richter über gute und böse Menschen; auch דָּרַשׁ meint nicht das Gottsuchen aus religiösem Triebe, sondern das Achtgeben auf Gottes Gebote und Weltregierung. הִשְׁקִיף anschaulich: von einem hochgelegenen Punkte sich vorbeugend niederschauen. מַשְׂכִּיל (Part. Hiph., Denomin. von שֵׂכֶל) ist der, der durch Lehre und Erfahrung die richtige Einsicht in unsere Abhängigkeit von Gott gewonnen hat und danach lebt. Der Verf. spricht im Ton der »Weisen«, der alttest. Moralphilosophie.

3 (53 4) Was erblickt Gott? Alles ist verderbt! Ps 14 hat הַכֹּל סָר, 53 כֻּלּוֹ סָג, der Dichter schrieb wohl כֻּלּוֹ סָר. אָלַח wird im Arabischen vom Sauerwerden der Milch gebraucht vgl. Hi 15 18. Vom zweiten Distichon ist bloß der zweite kürzere Stichos erhalten, wo LXX עַד für גַּם liest, der ausgefallene dreihebige hat vermutlich auch mit אֵין angefangen und ist deswegen vom Abschreiber übersehen; man darf ihn wohl nach v. 2 ergänzen, da auch der kürzere eine Wiederholung ist. Was jetzt in der LXX folgt, ist wahrscheinlich von christlicher Hand aus Röm 3 13—18 nachgetragen.

4 (53 5) Ein zorniges Auffahren: haben sie denn keinen Verstand? יֵדְעוּ, mit Recht als Perf. punktiert, steht absolut. Es ist nicht ganz klar,

4 »*Haben denn keine Einsicht die Uebeltäter,*
Die mein Volk fressen?
Sie essen das Brot Jahwes,
Jahwe rufen sie nicht an.«

5 *Da erbeben sie, denn Gott ist*
Im gerechten Geschlecht;
6 *Wegen der Anschläge auf den Elenden werden sie zu Schanden,*
Denn Jahwe ist seine Zuflucht.

---

ob Jahwe spricht oder der Dichter; für diesen könnte man geltend machen, daß in v. 4b Jahwe in der 3. Pers. genannt wird, für Jahwe dagegen das עַמִּי; ich sehe jetzt wegen der besseren Verbindung von v. 5 mit v. 4 diesen Vers als Gottesrede an. Im ersten Distichon streiche ich mit Ps 53 das בָּל־, das so oft willkürlich zugesetzt oder weggelassen wird. Das zweite Distichon hat eine Hebung zu wenig, und der Satz »sie essen Brot« ist sinnlos. Ich schreibe יהוה zweimal hintereinander und ziehe אֹכְלֵי עַמִּי (als Apposition zum vorhergehenden Part.) zum ersten Distichon. So gewinnt man eine nachdrückliche Begründung der zornigen Frage: haben sie keine Einsicht? Wenn sie Jahwes Brot (rhythmisch wäre אֶת־לַחְמָם besser) essen, ist es doch unbegreiflich, daß sie ihn nicht anrufen. »Jemandes Brot essen« heißt: in seinem Unterhalt und Dienst stehen vgl. 41 10 I Reg 18 19. Das Brot Jahwes essen die Priester nach Lev 21 22, also sind die Uebeltäter, die Jahwes Volk fressen, unterdrücken, aussaugen, darum auch nicht gewöhnliche Uebeltäter sein können, der Priesteradel und seine Anhänger, die somit der Vorwurf des Mangels an דַּעַת, den schon Hosea in seinem 4. Kap. gegen die nordisraelitischen Priester erhebt, doppelt schwer trifft. Die Schlußstrophe

5 6 (53 6) macht wahrscheinlich, daß Ps 53 aus dem Gedächtnis oder nach dem Gehör (nach dem Vortrag der Sängerinnung im Tempel?) niedergeschrieben ist: פֻּזַּר ist verhört aus בִּדַּד (dessen ד gelispelt wurde), עֲצָמוֹת aus עֲצוֹת oder eher aus מֵעֲצוֹת, מְאָסָם aus מַחְסֵהוּ (oder מַחְסֶה), חֹנֵךְ aus עֲנִי (oder עָנָה), wobei allerdings die Konjektur schlecht gehörten oder behaltenen Wortlaut aufgebessert haben wird. Wie das לֹא־חָנָה פָּחַד entstand, ist weniger klar, da aber das פָּחֲדוּ־פָחַד in Ps 53 eigentlich gar nicht am Platz ist, so halte ich dies für eine Eintragung aus Ps 14 und den Zusammenhang: dort war kein Schrecken, denn Gott zerstreute die Knochen deines Belagerers (?! LXX hat חָנֵף, des Unheiligen), für den wahren Text von Ps 53, der ja aber deutlich genug nicht der ursprüngliche sein kann. In Ps 14 ist alles in Ordnung mit Ausnahme von עצת עני תבישו, das man nicht einmal übersetzen kann, da הֵבִישׁ stets nur ein persönliches, nicht ein sachliches Obj. hat. Wollte man sich darüber hinwegsetzen, so würde der Sinn: ihr werdet den Anschlag des Elenden beschämt machen, so ziemlich das Gegenteil von dem besagen, was zu erwarten ist; auch die

7O käme doch von Zion	*Die Rettung Israels!*
Wenn Jahwe wendet	*Die Wende seines Volkes,*
Wird jubeln Jakob,	*Sich freuen Israel.*

2. pers. ist lästig. Mit Rücksicht auf das עצמות und הבישתה (LXX: הבישו) von Ps 53 lese ich: מָעֲצַת ע׳ הבישו, wegen der Anschläge auf d. E. werden sie zuschanden; möglich, aber etwas künstlicher, wäre auch: עֲצַת . . . הֲבִישָׁם, die Anschläge machen sie zuschanden. שָׁם vgl. 36 13 weist wie das אָז 2 5 auf den von der Phantasie geschauten Zeitpunkt hin, wo Jahwe eingreift, nachdem er vom Himmel herab die Verderbtheit erkannt hat und sein Zorn ausgebrochen ist. Die Perfekte von v. 2 bis 6 malen wie z. B. Jes 9 1 ff. Das »gerechte Geschlecht«, der »Elende« (oder Demütige) ist die Partei der Chasidim, der Pharisäer; der Psalm ist wohl noch vor dem Bürgerkrieg entstanden. Der absurde Text von Ps 53 6b c mag etwas von 141 7 beeinflußt sein. Mit dieser Strophe ist das Gedicht zu Ende, denn

7 (53 7) gehört nicht mehr zu ihm, schon wegen des Metrums, das drei zweihebige Disticha aufweist, aber noch mehr wegen seines Inhalts. Es ist ein kleines Gedicht für sich oder der Teil eines solchen, ein Gebet, das nach Ps 14 gesungen werden sollte; der Liturg, der es anfügte, hat die »Fresser des Volkes Jahwes« auf die Heiden gedeutet oder gedeutet haben wollen. Die Wendung ist die eschatologische, durch die Israel aus seiner gegenwärtigen Niedrigkeit erhoben wird; sie geht von Zion aus, wo Jahwe wohnt. Das Gedicht kann älter als Ps 14 sein, ist aber nachexilisch. Zu מִי יִתֵּן als Wunschpartikel s. Ges.-K.[26] § 151b. Für יְשׁוּעַת hat 53 7 den abstrakten Plur. שׁוּב שְׁבוּת kommt wenigstens in einer vorexilischen Stelle vor Hi 42 10 (Am 9 14 Hos 6 11 kommen nicht in Betracht) und ist wahrscheinlich nach Ausdrücken wie »ein Geschrei schreien« usw. zu erklären, wobei שׁוּב dem Anschein nach noch aktiv gebraucht wird und der erste Vokal von שְׁבוּת abnorm verkürzt ist (Olshausen S. 417). יָגֵל dichterisch für יָגִיל.

Ps 14 ist von einem Schriftgelehrten oder „Weisen“ strenger Observanz geschrieben und fällt, obwohl schon seit der Mitte des 5. Jahrh. zwischen dem Priesteradel und den eifrig Frommen genug Reibungen vorkamen, am wahrscheinlichsten ins 2. Jahrh., sei es in die Zeit, wo Sach 11 4 ff. 13 7 entstand, sei es in die Zeit der ersten Kämpfe zwischen Johannes Hyrkanus und seinen Söhnen und den „Gerechten“, den Pharisäern.

Psalm 15.

Dreihebige Vierzeiler. Eine Art Beichtspruch, der bei der Vorbereitung auf den Gottesdienst gesprochen oder bei Prozessionen auf den heiligen Berg oder zu Anfang des Gottesdienstes gesungen sein mag.

1—3a Wer darf am Gottesdienst teilnehmen? Ueber גּוּר, Gast oder Klient sein, s. zu 5 5; von diesem Begriff wird man das »Wohnen« nicht sachlich unterscheiden dürfen, obwohl es stärker das Bürgerrecht betont (שָׁכֵן Hausgenosse, Bürger, auch Nachbar), das der Fromme auf Gottes

Ps 15

[1]Jahwe, wer wird gasten in deinem Zelt
Und wer Bürger sein auf deinem heiligen Berge?
[2]Wer unsträflich wandelt und recht tut
Und Wahrheit redet von Herzen.
[3a]Der seine Zunge nicht überstürzt

[3bc]Der dem anderen nichts Böses tut
Und Schmähung nicht erhebt wider seinen Nächsten;
[4]In dessen Augen verächtlich ist der Anrüchige,
Der aber die Jahwe Fürchtenden ehrt.

Berg genießt; will man dennoch trennen, so wären die Proselyten vor den Israeliten genannt (vgl. die πάροικοι und οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ Eph 2 19). Das Zelt poetisch für Jahwes Tempel; daß mit dem Zelt und Berg das heilige Land (Berg für Bergland) gemeint wäre, ist unwahrscheinlich vgl. 24 3 und Jes 33 14 ff., sachlich und formal nahe verwandte Stellen. Die Beichte wird vor Jahwe abgelegt. LXX hat v. 1b ומי, was besser ist, weil nachher der zweite Stichos der Distichen immer ein ו hat. Nun die Antwort auf die Beichtfrage v. 2. הָלַךְ mit dem Akk. wie Jes 33 15 (s. Ges.-K.[26] § 118 q); auch דבר für מְדַבֵּר in Jes 33. בִּלְבָבוֹ v. 2b bedeutet: von Herzen vgl. z. B. Dtn 6 5. v. 3a ist eine Glosse, die aber auf v. 4c gemünzt ist. Das Qal רגל kommt nur hier vor; das Piel bedeutet kundschaften und vielleicht einmal (II Sam 19 28) verleumden (ausspionieren, dann denunzieren); letztere Bedeutung wird von vielen auch hier angenommen, aber dann wäre עַל־לְשֹׁנוֹ überflüssig. Besser versteht man das Wort nach dem aramäischen רְגִיל, schnellfüßig, behende (Hieron.: facilis in linguam suam) und das עַל nach Koh 5 1: übereile deinen Mund nicht. Der Glossator meint das voreilige Eingehen von Verpflichtungen in Handels- und Geldgeschäften s. weiter zu v. 4c, wohin die Glosse gehört.

3b c **4**a b Der Spruch lenkt in das verb. fin. über, da der Hebräer (außer im Pathos) nicht gern allzu lange in Partizipien spricht. רֵעֵהוּ ist der Volksgenosse, Nachbar, meist nur »der andere«. נָשָׂא ist aus נָשָׂא קוֹל, die Stimme erheben, hervorgegangen, und kann, wenn, wie oft, קוֹל weggelassen wird, in der Bedeutung »aussprechen« ein neues Obj. zu sich nehmen vgl. z. B. Ex 23 1. Im dritten Stichos v. 4a hätten beide Part. Niph. gerundivischen Charakter, wenn der Text richtig ist, und man weiß nicht, welches von beiden Subj., welches Prädikat ist. Die LXX sieht das zweite, unser נִמְאָס, als Subj. an, übersetzt es aber mit πονηρευόμενος, liest also etwa נִבְאָשׁ, der Faulende vgl. das נָאֱלָח 14 3 Hi 15 16. Gemeint sind solche, die sich durch ihr sittliches oder religiöses Verhalten anrüchig und unmöglich gemacht haben und mit denen ein rechtschaffener Mensch nicht verkehrt vgl. 50 17. 18. Der vierte Stichos v. 4b ist bezeichnend für das spätere Judentum; die Ehrung der Anhänger des Gesetzes wird hier unter die wichtigsten Bedingungen des Bürgerrechts am Tempel gerechnet. Wie sehr die Schriftgelehrten und Pharisäer auf

Der nachteiligen Schwur nicht verändert,
5 Sein Geld nicht auf Zinsen gibt
Und Geschenke wider den Unschuldigen nicht annimmt:
Wer dies tut, wird nimmer wanken.

Ehre aus waren, weiß man aus dem N. T. (Mt 23 5 ff.) und dem Talmud (der Lehrer soll mehr geachtet werden als der Vater und fast wie Gott selber). Mit Sündern und Zöllnern oder sonst Anrüchigen darf man nicht einmal zusammen essen und sich nicht von ihnen anrühren lassen (Lk 15 2 7 36 ff.).

4c 5 In v. 4c ist נִשְׁבַּע לְהָרַע (ein Vordersatz: hat er geschworen; הָרַע Inf. Hiph. von רָעַע) abgekürzt aus der Formel נ׳ל׳א׳ לְהֵיטִיב Lev 5 4, einen Schwur leisten zum Nachteil oder zum Vorteil, nämlich für den Schwörenden selber; das לְהֵיטִיב konnte hier weggelassen werden, weil niemand an einem vorteilhaften Schwur etwas »vertauscht«, ändert. Das רָבַל עַל ל׳ der Glosse v. 3a wird Lev 5 4 durch בְּטֵא ausgedrückt. Zinsen darf man nicht von den Volksgenossen nehmen Ex 22 24 Dtn 23 20 Lev 25 35 ff., wohl aber von den Fremden Dtn 23 21 15 6. Uebrigens hatten die Deuteronomiker die Wahrnehmung zu machen, daß ein solches Gebot leicht wieder andere Härten mit sich bringt, nämlich die Verweigerung des Darlehens, wissen sich aber dagegen nur durch dringende Mahnungen zur Milde zu helfen (Dtn 15 7 ff.); unsere Gesetze über Zins und Wucher sind am Ende doch humaner, weil praktischer und dem weniger Bemittelten die Möglichkeit gewährend, mit geliehenem Geld zu arbeiten und heraufzukommen. Das Annehmen von Geschenken im Prozeß ist eine alte Klage, die überall laut wird, wo die Richter entweder gar keine (die »Aeltesten«) oder keine sichere und genügende Besoldung haben. »Wer diese Dinge tut« schließt der Spruch, als hätte er positive und nicht fast ausnahmslos negative Forderungen aufgestellt, der kommt nimmer ins Unglück. Mit dieser Zusicherung wird verraten, daß Ethik und Kultus wesentlich den Zweck haben, das Wohlergehen der Menschen zu sichern. Dieselbe eudämonistische Auffassung von der Religion und dieselbe Vergeltungslehre vertritt bekanntlich auch das Deuteronomium: der psychologische Grund ist, daß jenes Gesetz und unser Psalm auf den Mann aus dem Volk berechnet sind, dem die Selbsterhaltung das wichtigste Gebot ist und die Religion verloren gehen würde, wenn sie ihn in dieser Beziehung enttäuschte (s. Hi 2 9: »noch hältst du fest an deiner Frömmigkeit? fluche Gott und stirb!« vgl. Mal 3 14 f.), ja meist schon dann, wenn sie idealere Forderungen an ihn stellte und dafür nur ideale Verheißungen böte. Man darf über Ps 15 nicht vergessen, daß die alttestamentliche Religion durch den Mund ihrer erlauchten Vertreter eine höhere Ethik zu verkünden weiß.

Aehnlich niedrig gehalten sind die Beichtsprüche 24 3 ff. Jes 33 15 f. Wie mir scheint, ist die der Liturgie Ps 24 angehörige Formel die älteste und unser Psalm sowie Jes 33 15 f. daraus erweitert. Eine fernere Erweiterung scheint der

Ps 16

1b Bewahre mich, Gott, denn ich berge mich in dir!
2 Ich spreche zu Jahwe: mein Herr bist du;
Mein Glück ist nicht außer dir, *3a bezieht sich auf die Heiligen, welche im Lande sind*
3b Und deine Edlen, ganzes Gefallen habe ich an ihnen.
4 Deren Bilder viel sind, die andere preisen,
Nicht will ich ihre Gußopfer von Blut gießen,
Noch ihre Namen auf meine Lippen nehmen.

Eid zu sein, den die Essener ihren Novizen abverlangten, bevor sie sie zu ihrem Mahl zuließen: Gott fürchten, gegen die Menschen redlich sein, niemandem mit Wissen und Willen oder auf Geheiß schaden, die Ungerechten hassen, es mit den Gerechten halten, allen, besonders den Oberen treu sein . . . ., die Wahrheit lieben, die Hände von Diebstahl, die Seele von unheiligem Gewinn rein halten zu wollen (Jos. bell. Jud. II, 8 7).

Psalm 16.

Vierhebige Siebenzeiler: zwei Stollen zu je einem Distichon und ein Abgesang von drei Stichen (vgl. Ps 5). Der Dichter will nichts mit fremden Göttern und ihren Verehrern zu tun haben, er hält sich zu Jahwe und seiner Gemeinde, fühlt sich durch ihn innerlich und äußerlich beglückt und weiß sich durch ihn sicher vor Scheol.

1b—4 Der Dichter hat nur Lust an Jahwe und seinen »Edlen«, verabscheut die Götter. Das erste Distichon geht bis zu אַתָּה v. 2a. Der Eingang wie 7 2 11 1. Das erste Wort von v. 2 sprach und schreibt der Verf. nach aramäischer Art ohne das schließende i. Er bekennt sich zu Jahwe als seinem Herrn vgl. 31 15. Das zweite Distichon steckt in v. 2b 3, ist aber in böser Verfassung. Nach dem MT heißt es da: mein Glück beruht nicht auf dir; in Beziehung auf die Heiligen, welche im Lande sind, und die Edlen, an denen all' meine Lust ist. Da ist weder von einem vernünftigen Sinn noch von einem Metrum zu reden. Ewald konstruiert v. 3 f. so: den Heiligen . . . und den Edlen . . . es mehren sich ihre . . . . Die LXX übersetzt folgendes: מוֹבתי בל צרכך לק׳א׳ בארצה הם האדיר כל חפצי בם: meiner Güter bedarfst du nicht; den Heiligen, welche in seinem Lande sind, verherrlicht hat er seine Kostbarkeiten an ihnen. Wellh. zieht טובתי zum Vorhergehenden und übersetzt dann: nichtsnutz sind alle Heiligen d. h. die Götter (בְּלִיַּעַל כָּל־ק׳), die jene erwählten (בָּחֲרוּ für בָּאָרֶץ), und die Hehren alle, an denen sie Gefallen haben (אַדִּירִים כָּלָם חָפְצוּ); ziemlich starke Aenderungen mit Zerstörung des Metrums. Baethgen gewinnt einen Satz, der aus dem Zusammenhang ganz herausfällt: an den Heiligen . . . handelt Jahwe herrlich, all sein Wohlgefallen usw. Bickell hat das Richtige getroffen, wenn er den prosaischen Satz mit seinem zopfigen Hebräisch: bezieht sich auf die Heiligen, welche im Lande sind v. 3a, für eine Glosse zu v. 3b erklärt; das Land ist das heilige Land, und dessen Bewohner werden als die Heiligen bezeichnet wie Dan 7 18 21 usw. Psalter Sal 13 9 Act 9 13 usw.; letztere sollen die אַדִּירִים sein, unter denen

man aber besser die Vorsteher des Volkes und die Priester in Jerusalem versteht (vgl. II Chr 23 20 und s. zu Ps 42 5). Sodann lese ich mit Bickell כָּל אַדִּירֵיךְ: im Text ist das eine כ durch Haplographie ausgefallen. Aendern wir nun noch mit älteren Uebersetzern (Symm. Trg. Hier., wohl auch Pesch.) und neueren Exegeten das בל־עליך v. 2b in בַּל בִּלְעָדֶיךָ (ebenfalls Haplographie!), so entsteht ein glaubwürdiger Text: mein Glück nicht außer dir, deine Edlen all' meine Lust. Der Dichter hält es mit Jahwe und seinem Volk, dessen Vorsteher ganz nach seinem Sinne sind: er lebte wohl nicht unter ihnen. Aus dem Abgesang v. 4 nehmen wir zuerst heraus, was ohne Beschwerden verständlich ist. Der Verf. spricht von den fremden Göttern, deren Bilder vor allem dem Juden das Anstößigste waren; auf die Götter beziehen sich die Suffixe von נְסָכֵיהֶם und שְׁמוֹתָם, nicht auf die Götterverehrer, denn weder war der Verf. in der Lage, noch schwerlich auch so peinlich, die Namen von Heiden oder abgefallenen Juden ganz zu vermeiden; eher wird er die Namen der Renegaten nach Vorschrift von Jes 65 15 behandelt haben. Anders steht es mit den Namen der Götter, die ein שִׁקּוּץ sind und böse Zauber auswirken, mindestens die Lippen profanieren und daher ebenso ängstlich zu vermeiden sind wie in der Meinung unseres Volkes der des Teufels. So enthält v. 4c eine Klimax zu v. 4b. Trankopfer »aus Blut« sind solche, die so gut sind wie Mord und Totschlag vgl. Jes 66 3: wer im unerlaubten Kult einen Stier schlachtet, ist so gut wie einer, der einen Menschen tötet. An extreme Greuel wie Kindesopfer u. dgl. darf man hier nicht denken, weil deren Ablehnung nichts Besonderes wäre; es handelt sich um die ganz gewöhnliche Weinlibation bei den Mahlzeiten. Während v. 4b c klar ist, macht v. 4a viele Schwierigkeiten. Die Uebersetzung der LXX: viel werden ihre Schmerzen, war nur möglich, weil sie überhaupt mit dem Wortlaut nichts anzufangen wußte; einer so billigen Frömmigkeit wollte sich doch wohl der Dichter nicht rühmen, daß er jene Kulte darum mied, weil sie Schmerzen bringen. Andere alte Uebersetzer geben denn auch עַצְּבוֹתָם durch »ihre Götzen« wieder, wenn sie nicht vielmehr עֲצַבֵּיהֶם gelesen haben. Aber was ist mit אַחֵר מָהֲרוּ anzufangen? מָהַר bedeutet »ein Weib kaufen«, gibt daher auch bei der findigsten Exegese keinen Sinn, ebensowenig die Aussprache מִתְרוּ, eilen. Faßt man מהר gleich מור oder vielmehr הֵמִיר, so steht im Wege, daß wenigstens הֵמִיר nicht eintauschen, sondern vertauschen bedeutet. Wellh. nimmt von den beiden Wörtern die Konsonanten אחרם und überläßt die letzten drei, הרו, ihrem Schicksal; Dyserinck verwandelt diese in הרוּ. Vereinigt man beide Konjekturen, so ergibt sich der einfachste Satz und natürlichste Sinn: יִרְבּוּ עֲצַבֵּיהֶם אֲחֵרִים הֵרוּ; die Götter, deren Namen der Verf. nicht aussprechen will, werden hier umschreibend bezeichnet als die, deren Bilder viel sind, die andere preisen (im Kult). Der Verf. muß an einem Ort gelebt haben, wo er das viel zu sehen bekam.

5—8 Er selber hat durch Jahwe das beste Teil gewonnen. Der erste Stichos v. 5 ist mit einer Variante behaftet, was sich schon bei

5 Jahwe ist mein Teil und der mein Los hält,
mein Becheranteil bist du
6 Die Meßschnur fiel mir auf wonniges Land;
Ja, ein schönes Erbe ist mir geworden:
7 Ich preise Jahwe, daß er mich berät.
Ja, in den Nächten weisen mich zum Rechten meine Nieren,
8 Ich stelle Jahwe vor mich beständig,
Weil Er zu meiner Rechten, wanke ich nicht.

---

einer wörtlichen Uebersetzung zeigt: Jahwe ist der Anteil meines Teils und mein Becher usw. מְנָת kann nur zu כּוֹסִי gehören, nicht zu חֶלְקִי, כּוֹסִי kann nicht allein stehen (Jahwe mein Becher!); der Dichter kann nur gesagt haben entweder: Jahwe ist mein Teil (חלקי) oder: ist mein Becheranteil. Im folgenden haben die Alten תָּמִיד gelesen (die matres lect. sind jung und wohl der Meinung entsprungen, daß die 2. pers. des verb. fin. vorliege), und dies Part. Qal ist viel besser als die vorgeschlagenen Aenderungen (תָּמִיךְ תּוֹמִיךְ תָּמִיד): »der mein Los hält«, für mich lost, nämlich beim Verteilen der Almende, wonach dieser Stelle zuerst (von Unparteiischen?) mit Lossteinchen (גּוֹרָל) das Gelände verlost und dann die mit der Meßschnur v. 6 abgemessenen einzelnen Teile an die Berechtigten ausgetan werden. Nimmt man aus v. 5 die Beischrift eines andächtigen Lesers: »mein Becheranteil bist du« heraus, so ist alles in Ordnung; zu der Ausdrucksweise von v. 5 »mein Teil und der . . . hält« vgl. Ps 3 4b. In נַחֲלַת statt נחלתי v. 6b ist wieder das î nach aramäischer Weise verschluckt, und שָׁפַר עָלַי ist ganz aramäisch. Jahwe hat, sagt v. 7a, den Dichter beraten, ihm für sein Tun den rechten Weg gewiesen. Vor allem, fährt der Abgesang v. 7b 8 fort, steht er nachts mit Jahwe in Verbindung. Die »Nieren«, oft mit dem Herzen zusammengestellt als Organe der geistigen Tätigkeit, haben in der einsamen Stille der Nacht, wo der Mensch über sich selbst, seine Lage, seine Zukunft, seine Pläne und Aufgaben nachsinnt und der fromme Jude seine Gebete spricht und im Gesetz studiert (s. zu 1 2), ihn zum Rechten gewiesen, und in jedem guten und richtigen Gedanken hat er Gottes Rat erkannt. Ueberhaupt stellt er sich Jahwe beständig vor Augen, hat bei jeder Sache gefragt: wie steht Jahwe dazu, billigt er es? wird er es unterstützen? und was sich dabei ergab, das war für ihn kein Einfall, sondern eine Eingebung. Und das Ergebnis seiner Lebenserfahrung lautet: weil Er zu meiner Rechten ist, als Helfer und Ratgeber (109 31 121 5), so kann ich nicht unglücklich werden. In v. 8b ist hinter מִימִינִי das Subj. הוּא nicht bloß hinzuzudenken, sondern hinzuzusetzen, denn den Ausfall kann man durch andere gleichfalls defekte Stellen nicht rechtfertigen; möglich ist übrigens auch מִימִין י (= מִימִינִי) — י als Abkürzung von יְהוָה — oder מִימִינִי, ד י, weil Jahwe usw.

9—11 So blickt der Dichter mit getrostem Mut auf die Zukunft. Zu כְּבוֹדִי, Seele, vgl. zu 7 6. In v. 10 ist auf den ersten Blick schwer zu

9 Darum freut sich mein Herz und jubelt meine Ehre,
Und auch mein Fleisch wird sicher wohnen;
10 Denn nicht wirst du meine Seele an Scheol überlassen,
Nicht deinen Frommen sehen lassen die Grube.
11 Du lehrst mich erkennen den Weg des Lebens,
Sättigung mit Freuden ist bei deinem Angesicht,
Wonnevolles in deiner Rechten immerdar.

entscheiden, ob der Verf. nur ein vorzeitiges Sterben verneint oder von der Unsterblichkeit spricht. Die Behauptung, daß er nicht von sich selber, sondern von Israel rede, nützt nichts, weil einfach aus der Luft gegriffen, vollends gedankenlos wird diese Eintragung, wenn das aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Israel, das sich in nichts weniger als »wonniger« Lage befand, diesen Psalm sprechen soll. Gegen die Deutung, daß der Verf. nur an ein langes Leben denke, läßt sich nicht einwenden, daß jeder Mensch einmal sterben und die Grube sehen muß, da jeder Leser wußte, wie solche Sätze gemeint sind (vgl. z. B. 61 7 8). Diese Deutung ist aber der auf die Unsterblichkeit vorzuziehen, weil der Dichter schwerlich sagen konnte: weil ich unsterblich bin, wird mein Fleisch sicher wohnen, werde ich vor jähem Tode sicher sein. Der Dichter ist der Meinung der Freunde Hiobs: des Bösen Glück ist morsch, entschwindet plötzlich wie ein Mistrauch, der Fromme dagegen darf auf ein sorgenloses Dauerglück rechnen. Der Ausdruck: der Scheol überlassen, erklärt sich aus der Vorstellung, daß Scheol nach dem Leben der Menschen gierig ist. Das Qrē חַסִידְךָ ist nicht bloß besser als das Ktib, sondern auch älter (alle Uebersetzungen). Das Tristichon v. 11 ist die positive Ergänzung zu v. 10. Jahwe zeigt dem Frommen den Weg, wie er sein Leben erhalten kann, es ist natürlich »der Weg der Guten« Prv 2 19 20. Die Sättigung mit Freuden ist nach dem ganzen Ps nicht bloß und nicht einmal vorzugsweise im geistlichen Sinne zu verstehen, sondern umfaßt alles v. 5—10 aufgezählte Glück: das äußere Wohlergehen, die Gesundheit, die Sicherheit vor jedem Unfall. In Jahwes rechter Hand sind immer Wonnen vorhanden zur huldvollen Verteilung an die Frommen.

Ps 16 ist das Gedicht eines glücklichen Menschen, der sein Glück allein von Gott erhält; merkwürdigerweise wird, abgesehen von dem konventionellen Eingang, keine Bitte und auch kein direkter Dank ausgesprochen. Keine äußere Veranlassung, nur sein Glücksgefühl treibt den Dichter, zu singen und sich zu Jahwe und seinem Volk zu bekennen; sein Leben war eine glückliche Probe auf die Theorie vom Glück der Guten. Wie das fröhliche Gemüt dieses Chasid, der nicht nach links noch rechts schaut, eine Hiobsprüfung ertragen hätte, ist freilich schwer zu berechnen, und der christlichen Welt- und Lebensauffassung kann seine naive Freude am äußeren Wohlergehen und sein zuversichtlicher Glaube an dessen Bestand nicht ganz genügen. Wann und wo er gelebt hat, läßt sich nicht näher bestimmen; die Götterbilder sind wohl griechische, und auch nach der Sprache, die stark aramäisch gefärbt ist, sowie nach seiner Bewunderung der אַדִּירִים mag der Verf. eher im Ausland, z. B. in Antiochien oder Alexandrien, gelebt haben (und so wohl auch der Verf. der Glosse v. 3a) und noch vor 170 a. Chr., denn von der durch Antiochus Epiphanes herbeigeführten Unglückszeit spürt man noch nichts.

Ps 17 [1]*Höre, Jahwe, auf Gerechtigkeit,*
Horch auf mein Gebet
Vernimm mein Flehen,
Von truglosen Lippen!

[2]*Von deinem Angesicht*
Deine Augen schauen
Geht aus mein Recht,
Rechtschaffenheit.

[3]*Prüfst du mein Herz,*
Erprobest mich,
Siehst nach in der Nacht,
Du findest nichts Schändliches.

Nicht läuft mein Mund über,
Auf's Wort meiner Lippen
[4]*Deinem Tun schweige ich;*
Hab' ich geachtet.

Psalm 17.

Zweihebige Vierzeiler wie in Ps 4 11—13. Ein Abendlied. Der Dichter bittet im Bewußtsein seiner Frömmigkeit um Jahwes Schutz vor den weltlich gesinnten Feinden der Frommen.

1 Jahwe möge צֶדֶק anhören; das Wort ist wohl nach v. 15 zu erklären als Gerechtigkeit, strenge Frömmigkeit. בְּלֹא שְׂפָתֵי מִרְמָה, ein verkürzter Relativsatz, wörtlich: das mit Nicht-Truglippen geschieht; zu diesem Gebrauch von לֹא s. Ges.-K.[26] § 152a Randnote 2.

2 Jahwe wird dem Dichter sein Recht (מִשְׁפָּט Recht im Prozeß, dann im Streit überhaupt) verschaffen, weil dieser ein redlicher Mensch ist, wie Gott weiß.

3[a—d] Denn Gott prüft den Menschen, besonders in der Nacht, wenn das Werk des Tages getan ist und das Getane gleichsam zur Revision (פָּקַד) auffordert. לַיְלָה mag andeuten, daß der Ps am Abend gedichtet ist (s. v. 15), bezieht sich aber wohl auch auf den nächtlichen Verkehr des Frommen mit Gott (16 7). Das Imperf. תִּמְצָא ist Nachsatz zu den vorhergehenden Perfekten. צָרַף, schmelzen, wird wie בָּחַן vom Prüfen des Metalls gebraucht. Der Vierzeiler geht nur bis זמתי, das mit der LXX zum Vorhergehenden zu ziehen ist, damit תִּמְצָא zu seinem Objekt und das Versmaß zu der fehlenden letzten Hebung komme, aber auch des Sinnes wegen. Das Ktib will wohl die Aussprache זְמָתִי, die LXX las זִמָּה, die Punktation bietet זַמֹּתִי. Letzteres ist sinnlos, wenn es 1. pers. Perf., und gekünstelt, wenn es Inf. mit Suff. sein soll. Zu dem זְמָתִי des Ktib wäre עֲוֹנִי 18 24 zu vergleichen, aber da wohl jeder Mensch עָוֹן hat, dagegen nicht זִמָּה, so paßt das Suff. nicht recht; daher ist das זִמָּה der LXX das Richtige. Spricht dieser Vierzeiler von Gedankensünden, so

3[e] 4[a—c] von Wortsünden. עָבַר, überfließen, ist absolut und in schlechtem Sinn gebraucht wie 73 7. Der Dichter ist ein עָנִי, er hütet sich vor dem Aufbegehren gegen Gott und seine Lenkung. Im Anfang von v. 4 steht לִפְעֻלּוֹת אָדָם völlig in der Luft und kann nirgends untergebracht werden, selbst wenn man ohne alle Analogie die »Taten der Menschen« zu bösen Taten macht. Ich lese: לִפְעֻלָּתְךָ אִדֵּם, deinem Tun schweige ich. Der Dichter unterwirft sich Gottes Regiment, weil er weiß, daß Gott alles

Die Pfade eines Abgesonderten
In deinen Geleisen

Hielt fest mein Schritt,
Wankten nicht meine Tritte.

Ich, ich rufe dich,
Neige dein Ohr mir,

Denn du antwortest mir, Gott,
Höre mein Reden!

wohl macht und erlaubt sich keine Kritik oder gar ein unziemliches Wort; derselbe Ausdruck wie 37 7 62 2 6, dieselbe religiöse Haltung wie Hi 2 10. Das zweite Distichon würde lauten: auf deine Lippen achte ich; was könnte das bedeuten? Jahwes Gesetze? Jahwes Orakel? Ich lese שְׂפָתַי, dann erhält die ganze Strophe den einheitlichen Sinn, daß der Dichter sich vor jedem unnützen Wort, das ihm auf die Lippen kommen wollte, peinlich gehütet hat. שָׁמַר בְּ wie II Sam 18 12: sorgfältig auf etwas Acht haben. Zu dem schwachbetonten אֲנִי s. zu 13 5. Der Dichter verwahrt sich nicht gegen grobe Sünden, sondern ist sich jenes ängstlichen Strebens nach vollkommener Reinheit in Gedanken und Worten bewußt, deren sich die »Gerechten« befleißigten. Aber dann ist es ein völliges Mißverstehen des an sich ganz korrekten Textes gewesen, wenn שָׁמַרְתִּי mit den ersten zwei Wörtern des Vierzeilers

4d 5 zusammengekoppelt wurde, wo freilich פָּרִיץ starken Zweifel an seiner Richtigkeit erregt. Wir erhalten jetzt den sonderbaren Satz: ich habe bewacht die Pfade des Wüterichs; soll das etwa heißen: den Wüterich überwacht, daß er keinen Schaden anrichtet? Wenn neuere Exegeten unter Zuhilfenahme verschiedener Textänderungen, aber eben unter Beibehaltung der jetzigen Verbindung von שמרתי mit dem folgenden, den Dichter sagen lassen, er habe sich vor den Pfaden des Wüterichs bewahrt, so gibt auch das einen barocken Gedanken. Ist denn das ein besonderes Verdienst, daß man kein Wüterich ist? und wie viel Menschen sind denn überhaupt in der Lage, den Wüterich spielen zu können? Dieser Dichter war es gewiß nicht. Zu alledem ist אָרְחוֹת פ׳ deutlich Obj. zu תָּמַךְ אֲשֻׁרַי v. 5, wie man doch lesen muß, und der ganze Satz eine Parallele zu dem folgenden: in deinen Geleisen wankten meine Tritte nicht. Da פָּרִיץ, das wohl die Hauptschuld an dem ganzen Wirrwarr trägt, auf keine Weise einen Sinn gibt, so entschließe ich mich zu dem Wagnis, in Ps 17 4 die älteste Stelle zu sehen, in der der Name der Pharisäer, פָּרוּשׁ oder neutestamentlich פָּרִישׁ, vorkommt, der ja nach Jos. Ant. XIII 5 9 in der Mitte des 2. Jhts. entstand und das ältere נִבְדָּל verdrängte, von den Pharisäern selber als ehrender Parteiname behandelt, ähnlich wie חָסִיד. Das צַדִּיק, das jemand für פָּרִיץ vorgeschlagen hat, wäre auch von dem lüderlichsten Abschreiber nicht in letzteres Wort verschrieben worden. Der Pharisäername bedeutet für sich schon den unbeirrbaren Wandel im Gesetze, den Gehorsam ohne Wanken.

6 Nach der langen Schilderung seiner selber kommt der Dichter auf die nun genugsam begründete Bitte um Beistand zurück. Die Betonung des Ich lenkt die Aufmerksamkeit auf den Beter und seine Bitte

7 *Mache wunderbar deine Gnaden,*	*Retter der [in dir] sich bergenden,*
Vor denen, die sich erheben	*Wider deine Rechte!*
8 *Bewahre mich wie das Männlein,*	*Das Püppchen des Auges,*
Im Schatten deiner Flügel	*Verstecke mich!*
9 *Vor den Gottlosen,*	*Die mich vergewaltigen,*
Meinen Todfeinden,	*Die mich umringen!*
10 *Verfettet ist ihr Herz,*	*Seine Hülle ein Fettklumpen,*
Sie reden in Hoffart,	11 *Sie sprechen frech.*
Jetzt haben sie mich umstellt,	*Setzen ihre Augen darauf,*
Zu Gefallen [zu fällen	*Den Abgesonderten] im Lande.*

und wird altem Brauch entsprechen, nur daß sonst noch der Anrufer seinen eigenen Namen dahinter genannt haben dürfte.

7 Jahwe wird die Bitte gnädig erhören, denn er ist Retter derer, die bei ihm Zuflucht suchen. Auch bei anderen Völkern ist das Haus eines Gottes Asyl, Ort der Hilfe für die Schutzflehenden und gilt Gott als »Retter«, σωτήρ. Zum ersten Stichos vgl. 4 4. Im zweiten l. mit LXX חוֹסֵי בְךָ. מִתְקוֹמְמִים ist wie רִיב, נִלְחָם usw. mit בְּ konstruiert. Die Gegner des Dichters sind Gegner Gottes.

8 Da zu dem masc. אִישׁוֹן, Männlein, nicht ein בַּת Apposition sein kann, so ist בָּבַת oder בְּבָבַת, Püppchen, nach Sach 2 12 zu lesen (vgl. pupilla mit derselben Bedeutung). Zu dem Männlein ist natürlich עַיִן ebenfalls hinzuzudenken. Im zweiten Bild will der Dichter von Jahwe wie ein junger Vogel unter den Flügeln der Mutter versteckt sein, denn

9 die Gottlosen greifen ihn von allen Seiten an. בְּנֶפֶשׁ ist von der Punktation richtig mit אֹיְבַי verbunden: mit oder in der Seele feind, leidenschaftlich feind. Für שָׁדוּנִי sollte man das Imperf. erwarten.

10 11[a] scheint die Feinde charakterisieren zu sollen, ist aber wunderlich und unverständlich. »Sie haben ihr Fett verschlossen« — ist denn das etwas so schlimmes? Daß חֵלֶב als Fettnetz den Sitz der Gefühle bezeichne (wie im Arabischen), ist nach der sonstigen Verwendung dieses Wortes nicht sehr wahrscheinlich, auch passen die Gefühle nicht in den Zusammenhang. Ferner ist פִּימוֹ sonderbar: womit sollen sie denn reden wenn nicht mit dem Munde? es hat mir freilich jemand entgegengehalten, daß man auch mit den Händen reden könne. Da Hi 15 27 חֵלֶב und פִּימָה Synonyma sind, so lese ich חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ פִּימָה (die Konsonanten לב mit Dyserinck u. a. zweimal geschrieben) und sehe חֵלֶב als Verkürzung für לֵב חֵלֶב an vgl. zu 4 8[b]; zu סְגֹר לֵב, Verschluß des Herzens, Brust, vgl. Hos 13 8. Der vierte Stichos v. 11[a] אַשְׁרֵינוּ ist ebenfalls unverständlich, auch wenn man mit Bickell ein עַל vor das Wort setzen wollte. Ich habe früher eine Konjektur auf Grund des ἐκβαλόντες με der LXX versucht, mußte mich aber damit reichlich weit von den Buch-

12 *Er gleicht dem Löwen,*	*Der verlangt zu zerreißen,*
Und dem jungen Löwen,	
der sitzt	*In Verstecken.*
13 *Erhebe dich, Jahwe,*	*Tritt ihm entgegen,*
Schlage ihn nieder,	*Rette meine Seele,*

staben des MT entfernen; ich lese jetzt: אָמְרוּן עָתָק, sie sprechen Freches vgl. 31 19 94 4, wobei ich עתק als vor dem folgenden עתה wegen der Aehnlichkeit ausgefallen ansehe; מ und ש werden auch sonst miteinander vertauscht (z. B. Jes 3 10). Möglich wäre auch יִתְאַמְּרוּן (das ית aus dem vorhergehenden נאות mit kleiner Aenderung wiederholt), sie geberden sich herrisch vgl. wieder 94 4. Daß die folgende Strophe

11b–d mit עָתָה beginnt, ist handgreiflich, aber wir finden nur drei statt vier Stichen, und das לְנָטוֹת בָּאָרֶץ ist mehr als sonderbar, denn es heißt: im oder ins Land abzubiegen, wie auch die LXX ehrlich übersetzt. Zwischen diesen beiden Wörtern ist wohl die Lücke zu suchen. Ich setze ein לְהַטּוֹת פְּרִישׁ zwischen sie, weil diese Wörter ihnen ähnlich sehen, und glaube, daß der Dichter auf das Verbot Ex 23 2 anspielt, anderen zu Gefallen im Prozeß deren Gegenpartei niederzulegen; ein anderes kurzes Zitat aus dem Gesetz hatten wir 15 4b. Jene Weltmenschen haben den verhaßten »Abgesonderten« mit Anklagen umstellt und beabsichtigen, in dem tendenziösen Prozeß, den die herrschende Partei gegen ihn anzustrengen gedenkt, dieser zu Willen zu sein (לְנָטוֹת), um die Sekte der durch ihre Strenge und ihr anspruchsvolles Benehmen anstößigen Abgesonderten im Lande zu unterdrücken. Unter Johannes Hyrkanus und seinen Söhnen versuchte man es zuerst mit Prozessen, später kam es zum offenen Kampfe, den der Psalm noch nicht voraussetzt.

12 Der nicht genannte Gegner, der mit einem lauernden Löwen verglichen wird, ist vielleicht der Fürst selber, etwa Alexander Jannäus; der Autor nimmt an, daß der Leser merkt, wer mit dem Singul. gemeint ist; die Vorsicht gebot, ihn nicht direkt zu nennen. Zu dem Bild vom Löwen vgl. 7 3 10 8 22 14 57 5. LXX hat für דמין, das sonst nicht vorkommt, κεκραμένῳ.

13a–d Die Erwähnung des Hauptgegners bringt den Dichter in Aufregung, die Sätze überstürzen sich förmlich, jagen sich, im einzelnen Ausdruck äußerst knapp, einander, hervorgesprudelt bei versagendem Atem, besonders in der folgenden Strophe

13e—**14**c, die zuerst wieder den Hauptgegner nennt und dann wieder auf dessen Helfershelfer überspringt, um mit der Schilderung ihrer Geistesart das zu kennzeichnen, was sie zu Feinden des Dichters macht, ihre sinnliche Weltliebe. חַרְבֶּךָ und יָדֶךָ sind acc. instr. In מִמֵּתִים hat das zweite מ kein dag. f., weil es ein Schwa unter sich hat, das dann wieder in ֵ verwandelt ist, um zweisilbige Aussprache der Form zu verhüten. מֵחֶלֶד ist gegen die Akzente mit חֶלְקָם zu verbinden, wie nicht

Vor dem Gottlosen mit deinem Schwert,
Jahwe, vor den Männern,

Im Leben werden sie gespart,
Sie werden satt und hinterlassen

15 Ich, ich will in Gerechtigkeit
Satt werden beim Erwachen

14 Vor den Männern mit deiner Hand,
Deren Teil aus der Welt stammt!

Es füllt sich ihr Bauch,

Ihren Rest ihren Kindern.

Dein Antlitz schauen,
An deinem Bilde.

bloß das Metrum, sondern auch der Sinn anweist, denn wenn letzteres Wort mit חַיִּים verbunden wird, muß man diesem eine Bedeutung geben (dieses Leben), die es nicht hat; hingegen besagt חֵלֶד, Welt, Zeitlichkeit (49 2), dasselbe, was z. B. 10 18 הָאָרֶץ, das Dasein, das mit der Religion weiter nichts zu tun hat. Die Erwähnung der »Weltmenschen« lenkt nun

14d–g den Dichter zu einer immer noch scharfen, aber doch ruhigeren Charakterisierung ihres Lebens und Treibens ab. »Im Leben« heißt: ihr ganzes Leben lang vgl. 146 2, im äußeren Leben. Jetzt fährt der MT fort: und mit deinem Aufgesparten füllst du ihren Bauch; das Aufgesparte sind nach dem einen die guten Gaben, nach dem anderen die Strafen. Die letztere Deutung verdient keine Widerlegung, bei der ersteren ist befremdlich, daß Gott angeredet und gewissermaßen als Spender seiner besten Schätze an die Gottlosen angeklagt wird. Ich schlage vor יִצָּפְנוּ, sie werden gespart (wo andere vielleicht verderben) vgl. Ps 83 4. Für תִּמְלָא ist mit LXX das Qal oder Niph. auszusprechen. Was dann folgt, würde heißen: sie werden satt an Kindern (denn בָּנִים müßte Akk. sein, da der Nom. בְּנֵיהֶם lauten würde): ein unglaublicher Satz, die Kinder als Sache behandelt und als Gegenstand des Genusses! בנים ist vielleicht nur ein verschriebenes בִּטְנָם, jedenfalls zu streichen; der Zusammenhang redet nur von materiellen Gütern, die jene Weltmenschen besitzen und ihren Kindern noch »niederlegen«, hinterlassen vgl. die prachtvolle Stelle Hi 21 6–13. Der Dichter rechnet also nicht unbedingt auf eine diesseitige Vergeltung der Gottlosigkeit. Ob auf eine jenseitige, das sagt er nicht, doch darf man es vielleicht annehmen, ist er doch ein Pharisäer (vgl. Act 23 6); er hat hier, wo er Jahwe um Schutz gegen die Sadduzäer anruft, keinen Grund, das hervorzuheben und damit den Gegnern Vorrang und ungestörte Herrschaft im Diesseits zuzugestehen. Sein Zweck ist auch nur, die Gegner und sich selber nach dem Verhältnis zu Gott zu kennzeichnen. Jene leben der Welt, er aber

15 will in Gerechtigkeit, als frommer Mann des Gesetzes, »Gottes Angesicht sehen«. Dieser Ausdruck bedeutet gewöhnlich: den Tempel besuchen, und ich finde keinen Grund, warum er hier etwas anderes bedeuten sollte. Jene Mächtigen und Reichen, sagt der Dichter, sättigen sich an sinnlichen Genüssen, er will sich an Gottes Bilde sättigen, an

dem Bilde von der Herrlichkeit des unsichtbaren Tempelbewohners, wie sie Jesaja und Hesekiel schildern (vgl. Ps 27 4), an dem Gedanken an den König der Welt und den Gesetzgeber, wie ihn der Fromme in sich trägt. Auch das »Erwachen« kann nur das Erwachen am nächsten Morgen bedeuten, wo der Dichter sein Morgengebet spricht und dem Morgengottesdienst beiwohnt (Ps 3 und 5), also nicht das Erwachen nach dem Tode, von dem der Dichter ja gerettet werden will v. 13, oder das Erwachen aus der Nacht des Unglücks, wovon überhaupt nicht die Rede war. Schon das לַיְלָה v. 3 ließ erraten, daß der Psalm am Abend gedichtet ist. Ueber die תְּמוּנָה Gottes (und der Geister Hi 4 16) sollte einmal jemand seine Erstlingsschrift schreiben; der Begriff wird in der alttest. Religionsgeschichte sehr verschieden behandelt.

Ps 17, den ein Vertreter der strengsten αἵρεσις des Judentums (Act 26 5) gedichtet hat, ist ein wertvolles Zeugnis von der ernsten, weltabgewandten, freilich gesetzlichen und selbstbewußten Frömmigkeit der ersten Generationen der Pharisäer, zugleich aber auch von dem Aergernis, das sie der herrschenden Partei bereiteten, die man natürlich auch hören muß, wenn man ein objektives Urteil gewinnen will. Wichtig für die Religionsgeschichte ist der Gegensatz zwischen den „Abgesonderten“ und den „Weltmenschen“, dem die Pharisäer wohl diesen neuen Namen statt des alten der Asidäer verdanken. Der Psalm ist wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jahrh.s entstanden, noch vor dem Bürgerkrieg zwischen den Hasmonäern und Pharisäern; sein Verf., der sich ziemlich isoliert zu fühlen scheint, mag von der Art jenes Eleasar gewesen sein, von dem Josephus Ant. XIII, 10, 5 f. erzählt. Im ganzen Psalm kommt, wohl infolge des knappen Metrums, nur zweimal ein „und“ vor, eine seltsame Erscheinung in einem hebräischen Schriftstück. Die Abänderung oder Weglassung des Namens „Pharisäer“ kann zufällig, kann aber auch absichtlich geschehen sein, als der Psalm in das Erbauungsbuch für alle Juden, den „Psalter Davids“, aufgenommen wurde. Es ist ohnehin wahrscheinlich, daß der Psalter nach der Versöhnung beider Parteien unter der Salome zum Abschluß gekommen ist.

Psalm 18.

Dreihebige Achtzeiler. Der Psalm ist auch in II Sam 22 aufgenommen, daher durch mehrere Varianten lehrreich für die Geschichte des Textes. Der Sprecher des Psalms, der wie ein Fürst redet, preist Jahwe als seinen Schutz, erzählt in phantastischer Weise von seiner Rettung, spricht eingehend von seiner Frömmigkeit und Korrektheit und rechnet auf große Erfolge im Kriege, besonders in Belagerungen.

2—4 Jahwe ist des Sprechers Hort. Daß der Verf. ein langes Gedicht abfassen will, verrät er schon hier durch die Wortfülle, die alle Ausdrücke und Bilder für den Begriff Schutz zusammenhäuft, die sich sonst in Gedichten finden mögen. Außer anderen Abweichungen unterscheiden sich die beiden Rezensionen Ps 18 und II Sam 22 durch je einen Stichos, den die andere nicht hat. In II Sam fehlt der Satz: ich liebe dich, Jahwe, meine Stärke, in Ps 18 fehlt der letzte Teil von Sam v. 3 (von מָגִנִּי an). Fragt es sich, wo das Ursprüngliche zu suchen ist, so muß wohl die Antwort für Ps 18 ungünstig ausfallen. Die Strophe hat schon so viele Ausdrücke für Schutz und Rettung, daß schwer zu

Ps 18

3 Jahwe ist mein Fels und meine Burg,
Und meine Freistadt mir ist mein Gott,
Mein Hort ist [Jahwe], wo ich mich berge,
Mein Schild und mein Horn des Heils,
Meine Feste [und meine Zuflucht,
Mein Retter, der von Gewalt mich rettet];
4 Preiswürdig nenne ich Jahwe,
Denn von meinen Feinden ward ich gerettet.

5 Mich umfingen die Brandungen des Abgrundes,
Die Bäche des Untergangs erschreckten mich,
6 Die Seile Scheols umgaben mich,
Es drang auf mich ein das Wurfholz des Todes.
7 In meiner Not rief ich Jahwe,
Und zu meinem Gott schrie ich,
Und er hörte von seiner Halle meine Stimme,
Und mein Geschrei war in seinen Ohren.

---

glauben ist, es habe jemand das Bedürfnis gehabt, sie in II Sam noch zu vermehren, dagegen konnte das Mehr in Ps 18 leicht ausfallen, da es neben dem Schlußvers (v. 4b) unnötig ist und sogar mit demselben Wort »retten« endigt. Andererseits findet die Beteuerung: ich liebe dich, Jahwe, im ganzen Gedicht keinen Widerhall, durch den sie hier motiviert wäre; und wenn jemand in ihr »den tiefsten Gedanken des Psalms« findet, so ist das erbauliche Salbaderei und zeugt nicht von tiefem Denken. Das rein aramäische Wort אֶרְחָמְךָ spricht nicht gerade gegen die Ursprünglichkeit von Ps 18 2, aber warum hätte man den Stichos in II Sam weglassen sollen? Ich halte ihn daher für einen liturgischen Zusatz wie v. 50. In v. 3 ist מְפַלְטִי־לִי von Sam vgl. Ps 55 9 besser als מְפַלְטִי Ps 18, da auch die umgebenden Prädikate sachliche Substantiva sind; für das לִי tritt die Stelle 144 2 ein: meine Freistadt, meine (andere mögen eine andere haben), zum Ausdruck vgl. 7 9b. אֵלִי, Sam אלהי, ist Subj., parallel dem Jahwe, als Prädikat nicht unter die anderen passend. Das »Horn« ist schwerlich ein rettender Berg, vielmehr neben dem Schilde eine Waffe, nach dem Bilde vom Stierhorn. Für תשעני in v. 3 Sam sollte man das Perf. הוֹשַׁעְנִי erwarten. In v. 4 sieht man wohl Jahwe als Apposition von מְהֻלָּל an: den Gepriesenen rufe ich an, Jahwe, aber das Umgekehrte wäre viel natürlicher, andere machen אֶקְרָא zum Zwischensatz: Gepriesen sei, rufe ich aus, Jahwe, aber das ist kaum hebräischer Stil; am einfachsten übersetzt man קרא mit »nennen«: ich nenne Jahwe den Preiswürdigen vgl. 16 2 113 3b. Der Schlußsatz muß dazu die Begründung sein: denn ich wurde gerettet; vielleicht liest man für ומן besser ך מן (= כי). In der Orthographie und sonstigen Kleinigkeiten ist der Samuelistext meist etwas besser.

5—7 Die zweite Strophe schildert nun mit Bildern, wie sie in den

[8]Da schwankte und wankte die Erde,
Die Grundfesten des Himmels bebten;
Ins Schwanken kamen sie, denn er entbrannte,
[9]Rauch stieg auf in seiner Nase,
Und Feuer aus seinem Munde fraß,
Kohlen brannten aus ihm hervor;
[10]Und er neigte den Himmel und fuhr herab,
Wolkendunkel unter seinen Füßen.

jüngeren Dichtungen gang und gäbe sind, eine große Gefahr, in der der Sprecher sich befunden hat; man muß bis v. 18 warten, bis man erfährt, daß Bedrohung durch Feinde gemeint sei. Die Fehler, die die Abschreiber beider Texte gemacht haben, lassen sich im ganzen leicht erkennen, aber man sieht doch, wie übel man daran ist, wenn man nur Einem dieser Unholde überliefert ist. So ist in v. 5[a] das חֶבְלֵי des Psalms falsch und das מְשִׁבְרֵי von II Sam selbstverständlich richtig, da jenes in v. 6 wiederkehrt und dieses seine Parallele an den Bächen v. 5[a] hat; aber wenn man ohne Sam das חבלי durch ein anderes Wort hätte korrigieren wollen, so würden alle »Besonnenen« über eine solche Willkür von Abscheu erfüllt worden und zur Tagesordnung übergegangen sein; wahrscheinlich tun sie es jetzt auch, wenn ich das מָוֶת in v. 5[a], das in beiden Texten steht, anzweifle, weil es in v. 6[b] wiederkehrt, und dafür ein dem בְּלִיַּעַל entsprechendes Wort, etwa אֲבַדּוֹן, einsetze. In v. 7[c] ist וַיִּשְׁמַע II Sam besser als ישמע des Psalms, umgekehrt in v. 7[b] אַשְׁוַּע des Psalms besser als אֶקְרָא II Sam. In Ps 18 7[d] ist eine Variante oder absichtliche Korrektur תָּבוֹא לְפָנָיו eingesetzt, deren Urheber den Satz: mein Geschrei war in seinen Ohren, allzu anthropomorphisch fand. Kleinere Differenzen sind das בְּ, das II Sam in v. 5[a], und das ו, das der Psalm im Anfang von v. 5[b] mehr hat. Von Brandungen der Unterwelt kann der Dichter sprechen, weil diese unter dem unterirdischen Meer liegt und dieses, Rest des chaotischen Urmeers, mit zu ihr gehört; sie sind aber natürlich nur Bilder für die Todesgefahr, wie v. 17 zeigt. בְּלִיַּעַל, zusammengesetzt aus בְּלִי und יָעַל, ist, wenn das Verb als Qal aufgefaßt wird, das Nichtaufkommen, ein unheilbares, gottverfluchtes Darniederliegen oder dessen Ursache (Ps 41 9), wenn das Verb als Hiph. gedacht wird, das was nicht aufsteigen läßt, die Unterwelt, die die Seele nicht wieder hergibt. Statt חֶבְלֵי ist חַבְלֵי auszusprechen, der Dichter meint nicht Wehen, Schmerzen, sondern Fangstricke, die die nach Menschenleben gierige Scheol legt; der Tod wirft als Jäger oder Vogelfänger das Wurfholz, beides oft gebrauchte Bilder.

8—10 Beginn der vielbewunderten, epigonenhaft breiten und schwülstigen Schilderung einer Theophanie; der Hofdichter gibt sich alle Mühe. In Sam v. 8[a] sucht sogar das Qre das erste Wort zu verschlechtern, obwohl der Psalmtext das Ktib unterstützt. In v. 8[b] ist מוֹסְדוֹת II Sam besser als מוֹסְדֵי Ps 18, obwohl letztere Form gewöhnlicher ist, aber s. v. 16.

11 Und er ritt auf dem Cherub und flog
Und schwebte auf den Flügeln des Windes
12 Und machte Dunkel zu seinem Versteck,
Rings um sich her zu seinem Dickicht;
[Es verbarg ihn] Dunkelheit von Wassern,
Dichtheit von Wolken 13 ohne Glanz,
Vor ihm zogen seine Wolken daher,
Hagel und Feuerkohlen.

Ferner ist הַשָּׁמַיִם II Sam besser als הָרִים Ps 18, denn die Berge sind selber die Grundfesten sowohl der Erde wie des Himmels und heißen Hi 26 11 die Säulen des Himmels. Die Welt ist ein großes Haus, dessen Säulen im unterirdischen Land wurzeln, durch das Meer, von dem sie oft geschüttelt werden (46 3), hinaufstreben, so die Erde, das Parterre des Hauses, tragen, endlich, sich am ganzen Rand der Erdscheibe fortsetzend, Jahwes Söller, den oder die Himmel tragen, also ein antiker Säulenpalast; zwischen den Säulen, auf denen der Himmel aufliegt, gibt es allerlei Oeffnungen für Sonne, Mond und Sterne, die Winde usw. und den Zugang zum Himmel für die höheren Wesen (Sach 1 8 6 1 ff.). Zu חָרָה v. 8c ist bekanntlich אַפּוֹ zu ergänzen. Das Suff. von מִפָּנָיו bezieht sich auf den Mund v. 9b. Der Verf. scheut sich nicht vor kräftigen Anthropomorphismen, ahmt freilich damit ältere Stellen (Jer 17 4 Jes 65 5) nach, die er durch sinnliche Uebertreibung einigermaßen kompromittiert (ähnlich wie der Verf. von Dtn 32 22); er schildert Jahwe wie einen ungeheueren Ofen oder einen Moloch. Die ganze Strophe zeigt ein Pathos und eine Verschwendung von poetischen Kraftmitteln, die zu dem schließlichen Ergebnis, der Rettung von Feindesübermacht, in gar keinem Verhältnis steht. Es scheint, als wollte dieser jüdische Pentaur durch die übertriebene Darstellung des göttlichen Eingreifens die Schilderung des wirklichen Vorgangs ersetzen, dessen Erzählung dem Sprecher des Gedichts weniger angenehm gewesen wäre. Allem Anschein nach ist dieser von den Feinden umzingelt und gänzlich geschlagen, dann aber, etwa eben durch den plötzlichen Ausbruch eines Unwetters, in der letzten Stunde noch gerettet worden. Als er verzweifelt um Hilfe rief, begann der Himmel sich zu »neigen«, in dem rasch entstehenden und sich herabsenkenden Wolkendunkel (v. 10b ist Zustandssatz) scheinbar niederzusteigen, und es brach nach

11—13 Sturm und Gewitter in Kampf und Flucht herein. In dieser Strophe ist nur das erste Distichon v. 11 sicher. Den Schreibfehler יֵרָא in II Sam fand LXX noch nicht vor. Der Cherub stammt aus Babylonien, wo der geflügelte Stier die haushütenden Genien darstellt. Erst Hesekiel dürfte die Cheruben von der göttlichen Wohnstätte, die ja zu seiner Zeit verbrannt war, losgelöst und zu Trägern der Gegenwart Gottes gemacht haben (nur Hes 28 14 noch Anlehnung an die ältere Vorstellung), sodaß unser Dichter sie mit dem Gewitterwind zusammen-

14 Und es donnerte am Himmel Jahwe.
Und der Höchste ließ seine Stimme hören;
15 Und er sandte seine Pfeile und streute sie,
Und Blitze schoß er und jagte sie;
16 Und sichtbar wurden die Betten des Meeres
Und aufgedeckt die Grundfesten des Erdkreises —
Vor deinem Schelten, Jahwe,
Vor dem Windschnauben deiner Nase!

stellen und, wie der Verf. von Jes 19 1 die Wolke, als Reittier Gottes behandeln kann. Altisrael dachte sich Jahwe schreitend (Jdc 5 4 II Sam 5 24); als sein Wohnsitz nach dem Himmel verlegt wurde, mußte man auf andere Auskunft bedacht sein: der Elohist gibt Jahwes Boten die Treppe von Bethel (Gen 28 12), Hesekiel Jahwen selber den Cherubenwagen. Im zweiten Distichon v. 12a b hat II Sam besser das Impf. cons. וַיָּשֶׁת (vgl. v. 7c). Sodann zeigt der hebräische (weniger der griechische) Samuelistext größere Auslassungen. Auch der Psalmtext hat eine: hinter סְבָתוֹ scheint des ähnlichen Aussehens wegen ein Verbum wie כִּסְּתוּ ausgefallen zu sein, das für v. 12c nicht entbehrt werden kann: es verbarg ihn die Dunkelheit. מִנְּגֹהַ v. 13 verbindet BICKELL richtig mit שְׁחָקִים v. 12, wie nicht bloß Rhythmus und Parallelismus, sondern auch der Sinn vorschreibt, da ja der Dichter deutlich genug will, daß Gott und also seine Lichtglorie unsichtbar geblieben seien. חשרת II Sam, ein unbekanntes Wort, ist ein Schreibfehler für חֶשְׁכַת; statt עָבְיוֹ ist mit vielen alten und neueren Erklärern עָבִי auszusprechen. Im letzten Distichon ist in II Sam עבוי עברו ausgefallen und בָּרָד in בָּעֲרוּ verderbt.

14—16 Nach der langen Vorbereitung endlich die Schilderung des Gewitters. Zur Abwechslung läßt diesmal II Sam das ו cons. vor וירעם aus, hat ferner v. 14 das erleichternde מן־שמים für בשמים, sodann v. 15 im hebr. Text bloß בָּרָק, im griechischen jedoch וּבָרָק בָּרַק (vgl. Ps 144 6) für וּבְרָקִים רָב im Psalm, wo רָב Verbum ist (vgl. Gen 49 23). Dafür wiederholt der Psalm in v. 14c irrig den Stichos v. 13c (übrigens nur im hebr., nicht im griech. Text) und schreibt v. 16 falsch אֲפִיקֵי מַיִם für אֲפִיקֵי יָם, Meeresbetten, denn die Wasserbäche sind immer sichtbar und passen nicht zu den Grundfesten des Erdkreises; der Verf. scheint Hab 3 9c nachzuahmen, wo das unterirdische Meer durch das aufgerissene Erdreich hervorströmt, wie schon v. 15 an Habakuks Darstellung der künftigen Theophanie stark erinnert. Die Suffixe der beiden Verben in v. 15 beziehen die Exegeten auf die Feinde, die bisher noch gar nicht genannt sind, der Verf. von 144 6 dagegen auf die Pfeile und Blitze, und das ist viel natürlicher und poetischer. וַיְהֻמֵּם, was Qre in Sam zu וַיָּהֹם verschlimmbessert, bedeutet: er trieb die Blitze (durch Zuruf) zu ihrem Fluge an, als wären sie belebte Wesen, scheuchte sie vorwärts vgl. Jes 28 28. Im übrigen ist ja richtig, daß die Blitze die Feinde verscheuchen sollen. Man wundert sich nur, wie der Sprecher in der höchsten Not dies alles so ge-

17 *Er reichte aus der Höhe, nahm mich,*
Zog mich aus großen Wassern,
18 *Rettete mich vor meinem starken Feinde*
Und vor meinen Hassern, weil sie mir zu stark waren.
19 *Sie traten mir entgegen an meinem Unglückstage,*
Da ward Jahwe zur Stütze mir;
20 *Und er führte mich heraus ins Weite*
Und riß mich heraus, weil er Gefallen hat an mir.

21 *Es tat mir Jahwe nach meiner Gerechtigkeit,*
Nach der Reinheit meiner Hände vergalt er mir.
22 *Denn ich habe bewahrt die Wege Jahwes*
Und fiel nicht gottlos ab von meinem Gott.
23 *Denn all' seine Rechte sind vor mir,*
Und seine Satzungen entfernte ich nicht von mir
24 *Und war unsträflich ihm gegenüber*
Und bewahrte mich vor meiner Verschuldung.

---

nau beobachten, und besonders, wie er wahrnehmen konnte, daß die Grundlagen der Erde bloßgelegt wurden. Ein überstiegenes Pathos, das die Rettung als viel größer hinzustellen sucht als die Niederlage.

17—20 Endlich kommt nun die Rettung selber zur Sprache. Jahwe schickte, nämlich reichte seine Hand herab (144 7) und zog den Sprecher aus dem Wasser, das ja ein bekanntes Bild für Not ist, hier aber nicht gut angebracht, wenn doch vorher die Wasser aus der Höhe und Tiefe erst infolge von Jahwes Einschreiten eine Sintflut im kleinen veranstaltet haben; aber freilich taten in v. 5 das die Brandungen der Unterwelt. עָזּוּ v. 18b für הָעֻזּוּ (s. Ges.-K.[26] § 126z). Impf. und Impf. mit ו cons. werden nicht auseinandergehalten. Der »Tag meines Unglücks«, der Tag, wo ich Unglück haben soll (nicht ganz gleich dem bekannten יוֹם רָע, der für alle ein Unglückstag ist), enthält eine eigentlich unreligiöse, fatalistische Vorstellung, die sich aber bei aufs Glück angewiesenen Leuten, Soldaten, abenteuernden Feldherrn, Spielern oft findet und hier zur Entschuldigung der Niederlage dient.

21—24 Die Rettung aber hat der Sprecher durchaus verdient, Jahwe hat ihn nach seiner Gerechtigkeit behandelt. Diese wird in Begriffen ausgedrückt, die zuerst im Deuteronomium auftreten: שָׁמַר, מִשְׁפָּטִים, חֻקּוֹת. Der Hofpoet ist wohl ein Priester oder Levit. Auch die Formel »ich weiche nicht davon« in II Sam ist deuteronomistisch (II Reg 3 3 usw.), doch mag ja das אָסִיר מֶנִּי des Psalms das Ursprüngliche sein. רָשַׁעְתִּי prägnant: gottlos abfallen. Es scheint, daß der Verf. einen ganz besonderen Grund hat, die korrekte Frömmigkeit des Sprechers so stark hervorzuheben. תָּמִּי v. 24a wie v. 26 f. vgl. Dtn 18 13; II Sam hat nachlässiger לוֹ. עֲוֹנִי v. 21b: ich nahm mich in acht, mich meinerseits zu verschulden; andere Leute, die Verkehrten und Hochmütigen v. 27 28, mögen das Gegenteil behaupten oder gar ihrerseits in Schuld sein.

26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
Gegen den Redlichen redlich,
27 Gegen den Reinen zeigst du dich rein,
Doch gegen den Verkehrten verkehrt.
28 Ja du, demütigem Volk hilfst du,
Aber hochmütige Augen erniedrigst du,
29 Denn du bist meine Leuchte, Jahwe,
Mein Gott macht mein Dunkel licht.

25—29 Das erste Distichon v. 25 wiederholt v. 21 so genau, daß beide Verse doch wohl Varianten von einander sind. Die Sätze v. 26 27 klingen wie aus der Spruchweisheit des Volkes entlehnt und weitergebildet. Der letzte von ihnen (v. 27b) hatte zunächst wohl nur den Sinn: wer sich verdreht benimmt, den behandelt auch Gott verdreht, und erhält hier seinen etwas befremdlichen Charakter erst durch die enge Verbindung mit den vorhergehenden: gegen den Frommen, Redlichen, Reinen bist du auch fromm, redlich, rein, wodurch er aus dem Gebiet der nüchternen Lebensbetrachtung in das moralische Gebiet hineingetragen wird und nun Gott in ein bedenkliches Licht zu stellen scheint, als handele er (nicht bloß unfreundlich, sondern) moralisch verkehrt gegen die Verkehrten. Aber der Dichter hat dergleichen schwerlich beabsichtigt, und es ist mehr als unwahrscheinlich, daß zu seiner Zeit noch Erzählungen wie I Reg 22 20 ff. und II Sam 24 1 ff. (dessen »Zorn Gottes« der Chroniker I 21 1 durch den Satan ersetzt!) hätten entstehen können. Er hat allem Anschein nach bestimmte Leute im Auge, die für ihn verdreht und verkehrt sind, nämlich die Gegner des Sprechers (und seine eigenen), die Leute, gegen die der Sprecher so eifrig seine korrekte Frömmigkeit und die Reinheit seiner Hände beteuert, die ihn mit »hochmütigen« Augen ungenügender Gesetzesbeobachtung und böser Anschläge beschuldigen. Aber er ist ein חָסִיד so gut wie sonst einer, und Gott wird sich als Chasid — dies Wort mit »gütig« zu übersetzen, ist ganz verfehlt — gegen ihn benehmen, wird ebenso eifrig die seinen Verehrern gemachten Zusagen erfüllen, wie sie eifrig im Gehorsam gegen seine Gebote sind (nach den Rabbinen studiert Gott täglich im Gesetzbuch wie ein Pharisäer). גִּבְּרִ (aramäische Betonung für גֶּבֶר), wofür II Sam sogar גִּבּוֹר hat, ist wohl nur schlechte Variante für das darunter stehende גֶּבֶר, zwischen den Zeilen geschrieben. In v. 28 ist das כִּי אַתָּה (entstanden aus vermeintlichem דְּ אַתָּה) weniger gut als וְאַתָּ in Sam (von der Punktation irrig als nota acc. behandelt), da es gleich in v. 29 wiederkehrt; für עָנִי ist wohl עָנָי nötig, weil es Gegensatz zu den hochmütigen Augen ist und den Gehorsam der Frommen gegen Gott mitbefaßt. Die Aussage v. 28 begründet v. 29 mit der Erfahrung, die der Sprecher gemacht hat: Gott erhellt ihm das Dunkel, führt ihn wie eine Leuchte auch in der Not. Die Leuchte bedeutet natürlich nicht die religiöse Erleuchtung, sondern die Leitung durch das Leben. In v. 29 ist תָּאִיר Ps 18 nach

30 *Denn durch dich zertrümmere ich die Steinwand,*
Durch meinen Gott überspringe ich die Mauer,
31 »*Der Gott, fehllos ist sein Weg.*«
»*Das Wort Jahwes ist geläutert,*
Schild ist er allen, die in ihm sich bergen.«
32 »*Denn wer ist ein Gott außer Jahwe,*
Und wer ein Fels neben unserem Gott?«
33 *Den Gott, der mich gürtet mit Kraft*
Und fehllos macht meinen Weg,
34 *Meine Füße macht gleich Hinden*
Und auf meine Höhen mich stellt,
35 *Der übt meine Hände zum Kampf,*
Daß meine Arme das Erz spannen.

II Sam zu streichen, dagegen das zweite יהוה in II Sam durch אלהי des Psalms zu ersetzen.

30—35 Der Sprecher hat trotz jenem Unglückstage den Mut nicht verloren, oder wenigstens der Dichter suggeriert ihm den Mut. Er ist durch Gott ein tüchtiger Krieger, der die zwei Haupteigenschaften des antiken Helden, Kraft und Schnelligkeit (Saul und Jonathan II Sam 1 23, Achill, Siegfried) in sich vereinigt und sie vor allem in der Erstürmung feindlicher Burgen beweist. In v. 30a l. mit vielen anderen אָרוּץ גְּדֵר (inkorrekte scriptio plena, Impf. Qal von רָצַץ). — Nun folgen in v. 31 32 drei Beischriften, die ein alter Leser irgendwo am Rande niederschrieb und die dann ein boshafter Abschreiber in den Text aufnahm, um spätlebende Exegeten zu nasführen und zu ärgern. Die erste, v. 31a, ist ein freies Gedächtniszitat aus Dtn 32 4, vielleicht veranlaßt durch v. 33b; die zweite, v. 31b c, ziemlich wörtlich aus Prv 30 5 genommen, wo die Fortsetzung zeigt, daß sie dort ihre ursprüngliche Stelle hat; die dritte v. 32 gibt Jes 44 8b einigermaßen genau wieder; die Abschreiber sorgen natürlich für allerhand kleine Differenzen, die anzuführen nicht nötig ist. — In v. 33a hat II Sam מָעוּזִּי חַיִל, mein starker Zufluchtsort (oder Festung nach den Punktatoren, die das Wort nicht wie Ktib von עזז, sondern von עָזַז ableiten), aber ein Part. wie im Psalm ist besser und das חַיִל schwerlich eine passende Näherbestimmung zu מעוזי, das übrigens geeignet ist, den Art. von הַמְאוֹרְנִי verdächtigen zu helfen, den auch die folgenden Partizipien in v. 34 f. nicht haben. In v. 33b gibt וַיַּתֵּר von II Sam weder als Hiph. von נָתַר, springen, noch von תור, auskundschaften, und weder mit דַּרְכִּי noch mit דַּרְכּוֹ einen Sinn und muß Schreibfehler für das וַיִּתֵּן im Psalm sein, denn auch das Qal וַיִּתַּר, das Ktib anzunehmen scheint, paßt nicht zum folgenden. Das תָּמִים v. 33b ist im physischen, nicht im moralischen Sinn gemeint. »Wie Hinden« v. 34a ist verkürzt aus »wie die Füße der Hinden«. Er stellt mich »auf meine Höhen« v. 34b vgl. Dtn 32 13 scheint zu bedeuten: er setzt mich in den Besitz der für Verteidigung und Angriff geeigneten Höhen, macht mich überlegen. Früher veranstalteten Phalangen, wenn sie sich zu Gesicht bekamen, oft erst

36 Und du gibst mir deinen Rettungsschild,
Und dein Schilddach deckt mich;
37 Und du machst weit meine Schritte unter mir,
Und meine Knöchel wanken nicht.
38 Verfolgen werde ich meine Feinde und sie einholen
Und nicht umkehren, bis ich sie aufrieb;
39 Werde sie zerschmettern, daß sie nicht aufstehn können,
Und fallen sollen sie unter meine Füße.

40 Und du gürtest mich zum Kampf,
Beugst meine Gegner unter mich,
41 Und meine Feinde zwingst du zum Rückenkehren,
Und meine Hasser, die werde ich vertilgen.
42 Sie werden um Hilfe schreien, doch keiner hilft,
Zu Jahwe, doch er erhört sie nicht;
43 Und ich zermalme sie wie Staub des Marktes,
Wie Kot der Gassen zerstampfe ich sie.

---

ein stundenlanges Wettrennen, um dem Gegner die beste Stellung abzulaufen; dabei läuft dann der Schnellere dem Schwerfälligen »den Rank ab«. וַתַּטֵּהוּ (Perf. Piel; der Sing. fem. vor einem sachlichen Plur. s. Ges.-K.[26] § 145k): »damit niederdrücken«, d. h. das obere Ende des unten auf den Boden aufgestemmten Bogens herabdrücken und diesen so zum Spannen krümmen, »meine Arme das Erz«; קֶשֶׁת ist ein überflüssiges Interpretament.

36—39 In v. 36[a] hat die LXX in beiden Rezensionen: meiner Rettung. V. 36[b]: deine Rechte stützt mich, fehlt in II Sam und scheint nur ein Ersatz sein zu sollen für v. 36[c], den auch die Alten nicht verstanden. Im Psalm punktieren sie עֲנָוָתְךָ, deine Demut, in II Sam עֲנֹתְךָ, dein Erhören; die LXX zum Psalm scheint יְשֻׁעַי מִסֶּרֶתְךָ zu lesen, lauter unbefriedigende Lesarten. Auch תַּרְבֵּנִי, sie macht mich groß oder zahlreich, paßt weder an sich noch zum Zusammenhang; LXX zum Psalm hat dafür zwei andere Lesarten oder Konjekturen: תִּרְמֵנִי לָנֶצַח und הֵיא תּוֹרֵנִי. Olshausens Vorschlag, עֻזְּךָ für das erste Wort zu schreiben, hilft nicht, solange das zweite dunkel bleibt. Ich schlage vor וְצִנָּתְךָ תָּסֹבֵּנִי: und dein Rundschild oder Schilddach deckt, schirmt mich, was wenigstens einen guten Parallelismus liefert; die gegenwärtige Konfusion ist dann durch Verwechslung des צ mit ע erklärt. V. 37: du gibst mir Kraft zum Ausschreiten, ein anschaulicher Ausdruck. In v. 38 39 drücken die Impff. nicht sowohl aus, was der Sprecher tun will, als was er vermöge des göttlichen Beistandes tun kann; er wird seine Niederlage überreichlich wett machen. Der Text des Psalms ist überall besser als der von II Sam, in dem noch dazu die Punktation es darin versieht, daß sie überall das Impf. mit ו cons. schreibt.

40—43 bringt eine ermüdende Fortsetzung, die aber zeigt, wie er-

44a *Du lässest mich entkommen aus Bürgerkriegen,*
49c *Von den Gewaltmenschen befreist du mich.*
44b *Du setzest mich zum Haupt von Völkern,*
Leute, die ich nicht kannte, dienen mir.
45b *Barbaren schmeicheln mir,*
45a *Auf's bloße Hören gehorchen sie mir;*
46 *Ungehorsame sinken nieder*
Und kommen angstvoll hervor aus ihren Schlössern.

---

bittert der Dichter und sein Sprecher über die Niederlage und besonders über deren Urheber, offenbar Juden, sind. In v. 40a ist wohl das den Stichos überfüllende חַיִל aus v. 33 eingetragen; תְּזָרֵנִי in II Sam ist phonetische Schreibweise statt der sonst vom Ktib möglichst durchgeführten etymologischen. In v. 41 ist תִּתָּה in II Sam wohl bloß Schreibfehler; in v. 41b ist, wie das Suff. zeigt, mit II Sam ein וְ vor das Verbum zu setzen; die LXX hat hier die 2. pers. In v. 42a II Sam ist יָשָׁעוּ statt יִשְׁעוּ auszusprechen; das יְשַׁוְּעוּ des Psalms bildet ein Wortspiel mit מוֹשִׁיעַ. In v. 42b ist im Psalm עַל falsch (wie oft) für אֶל II Sam geschrieben. In v. 43a hat II Sam עֲפַר־אֶרֶץ, was besser ist als der jetzige Text des Psalms, aber in diesen ist עַל־פְּנֵי offenbar erst eingesetzt, seit die Lüderlichkeit der Abschreiber aus dem ursprünglichen רוּחַ (DE LAGARDE) ein רְחֹב gemacht hatte. In v. 43b hat der Psalm falsch אֲרִיקָם, ausleeren, II Sam die Varianten אֲדַקָּם und אֲרִקָּעֵם, zwischen denen man wählen kann, doch mag der Psalmtext für die erstere sprechen. Der wichtigste Stichos dieser Strophe ist v. 42b; die Feinde müssen wenigstens zum Teil Juden (mindestens Samaritaner) sein, da ein so später Dichter sonst אֱלֹהֵיהֶם statt Jahwe geschrieben hätte. Kämpfe zwischen Juden und Juden gab es im 2. und 1. Jahrh. genug, besonders aber in der Zeit des Alexander Jannäus. Die קָמַי und מִשַּׂנְאָי v. 40 f. sind auch wohl eher einheimische als ausländische Gegner.

44—46 Hinter dem ersten Stichos v. 44a fehlt sein Partner; da aber die folgende Strophe einen Stichos zu viel hat, dürfen wir wohl v. 49c hierher versetzen (vgl. BICKELL). Die רִיבֵי עָם können Kämpfe im Volk oder des Volkes gegen den Sprecher sein, also Bürgerzwist oder Bürgerkrieg, jedenfalls kein Krieg gegen das Ausland; II Sam redet sogar vom Volk des Sprechers (עַמִּי). Seine Gegner nennt dieser v. 49c Gewaltmenschen (אִישׁ ist Kollekt. und der Plur. חֲמָסִים in II Sam vielleicht deshalb gewählt), das würde auf die Pharisäer zutreffen, die nach sechsjährigem Aufstand den Demetrius Eukärus ins Land riefen und dadurch dem Alex. Jannäus eine schwere Niederlage zuzogen, worauf er sich aber bald wieder aufraffte und die Aufständischen in einer Festung belagerte und zur Ergebung zwang (s. v. 46); vorher hatten sie seinen Tod verlangt, jetzt ließ er sie hinrichten. In v. 44b hat Ps 18 תְּשִׁיתֵנִי, II Sam תְּשִׁמְרֵנִי; ersteres erinnert an Ps 2; v. 44c spielt auf Jes 55 5 an: die Hasmonäer wollten als rechtmäßige Erbfolger Davids gelten. In v. 45 hat

47 *Es lebe Jahwe und gepriesen sei mein Fels*
Und erhaben der Gott meines Heils,
48 *Der Gott, der mir Rache gibt*
Und Völker mir unterwirft,
49 *Der mich entkommen läßt meinen Feinden*
Und über meine Gegner mich erhebt,
51 *Der groß macht das Heil seines Königs*
Und Huld erweist seinem Gesalbten.
50 *Darum will ich dich loben unter den Völkern,*
Jahwe, und deinem Namen Psalmen singen.
51c *Dem David und seinem Samen bis in Ewigkeit.*

II Sam die umgekehrte Reihenfolge der beiden Stichen und damit wohl die richtige; wegen ihres Hithp. wird man im Psalm v. 45b das Niph. יְכָחֲשׁוּ (Dtn 33 29) lesen müssen, um so mehr, als das Piel sonst lügen bedeutet. Das Niph. יִשָּׁמְעוּ nur hier, es bildet ein Wortspiel mit שָׁמַע אֹ' (II Sam שְׁמוֹעַ, wohl besser). Daß in v. 46 die Barbaren, die in v. 45 unterwürfige Diener sind, wieder Kriegsgegner sein sollten, ist undenkbar. Wahrscheinlich ist בְּנֵי־נֵכָר wieder absichtlich eingesetzt, weil das wirklich gebrauchte Wort für den Psalter nicht mehr opportun war; es mag בְּנֵי־מֶרֶד oder ähnlich gelautet und die aufständischen Belagerten gemeint haben. יַחְגְּרוּ ist verschrieben in II Sam für das יֵחָרְגוּ, welches aramäische Wort in diesem späten Psalm nicht auffällt (vgl. Ps 2); es ist prägnant gebraucht: sie sind in Angst und kommen heraus, nämlich um sich zu ergeben (vgl. Jes 36 16 I Sam 11 3). Die מִסְגְּרוֹת (das Suff. im Psalm in der längeren, in II Sam in der kürzeren Form) kommen nur noch in dem gleichfalls jungen Gedicht Mch 7 14 ff. (v. 17) vor; sie weisen ebenso wie die Unterjochung zahlreicher fremder Völkerschaften in die Zeit der Hasmonäer, wo das ganze Land mit Burgen erfüllt war.

47—51 Die Schlußstrophe kehrt mit ihren Lobpreisungen Jahwes in den Anfang zurück. Die Prädikate v. 47 stehen zwar im Indik., haben aber, wie oft die Partizipien in einem solchen Zusammenhang, jussivischen Sinn. חַי־יהוה heißt also nicht: Jahwe ist lebendig, auch nicht: so wahr Jahwe lebt, sondern ist gleich der Formel יְחִי הַמֶּלֶךְ nur der ehrende Zuruf an den Herrscher und wie das בָּרוּךְ von Menschen auf Gott übertragen. Der eigentümlich profane Eindruck, den diese Formel »hoch Jahwe« macht, stimmt im Grunde ganz gut zu der naiven Selbstsucht des Sprechers, der nach Unterjochung der Nachbarn und Stillung seiner Rache (v. 48) begierig ist und die Religion als das Mittel betrachtet, durch das er sich den mächtigsten Bundesgenossen erwirbt. Das צוּר in v. 47b II Sam ist aus v. 47a eingedrungen. וַיַּדְבֵּר v. 48 im Psalm, wofür Sam das erleichternde מוֹרִיד hat, findet sich noch in dem jungen Ps 47 (v. 4), wahrscheinlich aus dem Aramäischen entlehnt, obgleich auch im hebr. מְדַבֵּר, דִּבֵּר der Begriff hinter jemandem sein, treiben zu Grunde liegt. II Sam hat in v. 49 מוֹצִיאִי (vgl. v. 20), der Psalm מְפַלְּטִי: Synonyma werden von

den Abschreibern sorglos miteinander vertauscht. Die קָמַי v. 49b sind wohl Rebellen oder Gegner innerhalb des eigenen Volks und ihretwegen im Psalm (nicht in Sam) das emphatische אַף angewandt: »und vor allem auch«; diesen inneren Feinden gilt auch vorzüglich die Rache. Betreffs v. 49c s. zu v. 44. An v. 47—49 schließt sich v. 51a b unmittelbar an und bildet zugleich einen guten Abschluß des Gedichts, der übrigens dazu nötigt, den Sprecher und den König für dieselbe Person zu halten, also den Psalm in eine Zeit zu setzen, wo Juda einen König hatte, in die Zeit von 105 v. Chr. an. Ein Zusatz dazu ist v. 51c, der den Psalm aus dem Zusammenhang mit den Wirren der letzten Zeit herauslösen will, wie es die Ueberschrift v. 1 und die Einsetzung der Barbaren v. 46 tut. Andersartig ist der Zusatz v. 50, der sich als solchen kennzeichnet durch das ganz unpassende עַל־כֵּן, sowie durch den Ausdruck »unter den Völkern«, denn der Sprecher des Gedichts will die Völker niedertreten, nicht unter ihnen als Psalmsänger auftreten. Dieser Vers, der in den liturgischen Tempelkompositionen ganz gewöhnlich ist, wird also ebenso wie der dem Ps 18 eigene Eingang v. 2 vom Liturgen hinzugesetzt sein; vielleicht deuten beide den Anfang anderer Lieder an, deren Absingung oder Lesung unser Gedicht einrahmen sollten (vgl. m. Anm. zu den Zwölf Propheten, oder MARTI, zu Sach 6 15b).

Daß der Psalm sehr jung ist, beweist die oft aramäisch gefärbte Sprache, die überladene Diktion, die künstliche Theophanie, die starken Berührungen mit anderen jungen Erzeugnissen der alttest. Literatur, sodann die Tatsache, daß der Verf. durchaus auf dem Boden des Gesetzes steht, das er sehr äußerlich und im selbstgerechten Geist des Lohngedankens auffaßt. Es geht ferner daraus hervor, daß der Psalm nur auf die Lage Davids oder auf die Zeit paßt, die mit den Eroberungen der makkabäischen Fürsten beginnt. Ist er auf David gedichtet, so kann nur ein spät lebender Autor den David mit solcher Naivität als gesetztreuen Juden zeichnen (vgl. Ps 132). Aber er ist deutlich das Spiegelbild der äußeren und inneren Kämpfe der späteren hasmonäischen Zeit. Er kann nicht vor das 2. Jahrh. fallen, als noch die Juden die Unterwerfung der Heiden nur von Gottes wunderbarem Eingreifen erwarteten und als der Chroniker oder der Verf. von Jdc 19—21 oder von Gen 14 in ihren ergötzlichen Schlachtberichten die völlige Kriegsunkenntnis der Juden offenbarten. Dagegen entspricht er in allen Einzelheiten der Geschichte des Alexander Jannäus, der vernichtende Niederlagen im freien Felde erlitt, in der Eroberung von Burgen und Städten vielfach glücklich war, in schwere Bürgerkriege mit seinen pharisäischen Gegnern verwickelt wurde. Aus letzterem Grunde hatte er auch ein dringendes Interesse daran, sich als korrekten Befolger des Gesetzes hinzustellen. Da man sich schlecht vorstellen kann, wie dieser unruhige Krieger ein so langatmiges Gedicht habe verfassen können, so ist anzunehmen, daß es ein Anhänger für ihn schrieb, wohl noch vor der Einnahme der zu v. 46 erwähnten Festung der Pharisäer. Die Niederlage, die der Hofdichter durch die Theophanie so kunstvoll — verherrlicht, scheint die zu sein, die ihm Demetrius III Eukärus bei Sichem beibrachte (nach SCHÜRER etwa 88 vor Chr.). Der Dichter wird für möglichst schnelle und weite Verbreitung seines Werks gesorgt haben, denn viele Psalmen und prophetische Flugschriften sind Kampfmittel der Parteien in ihren ewigen Fehden gewesen (s. Schlußbem. zu 7 A).

Ps 19 A [2]*Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,*
Und das Werk seiner Hände verkündet die Feste;
[3]*Tag dem Tage sprudelt zu die Sage,*
Und Nacht der Nacht überliefert das Wissen;
[5]*In alle Welt geht aus ihre Stimme*
Und an die Enden des Erdkreises ihre Worte.
[4]*es sind das keine Rede und keine Worte, es wird ihre Stimme nicht gehört.*

Psalm 19 2—7.

Vierhebige Stichen, vielleicht sechszeilige Strophen. Was vorliegt, ist nur ein Bruchstück aus einem vermutlich langen Gedicht, das die Herrlichkeit Gottes in der Natur besingt. Der zweite Naturpsalm im Psalter (s. Ps 8).

2—5 הַשָּׁמַיִם und הָרָקִיעַ mit dem Artikel, als wollte der Dichter mehr durch den Inhalt als durch die äußere Form wirken; das zweite Wort setzt Gen 1 6 voraus. Die Verben im Partiz. nach späthebräischer Art. Ob bloß vom Himmel und den Gestirnen die Rede sein soll oder auch von der übrigen Schöpfung, läßt sich nicht ersehen, aber jedenfalls soll vor allem Gott, der Schöpfer, selber verherrlicht werden. Die Himmel »erzählen« von jener ersten und größten Tat Gottes, von der Gen 1 Bericht gibt. Dem israelitischen Dichter geht (auch Ps 8 und 104) die Naturbetrachtung in Geschichte, in eigentliche Naturgeschichte über; die Natur vergegenwärtigt ihm nicht abstrakte Eigenschaften, sondern Taten Gottes, das »Werk seiner Hände«. אֱלֹהִים und רָקִיעַ (das feste Himmelsgewölbe) zeigen, daß der Dichter von Gen 1 oder dem Gedicht, das diesem Kapitel zugrunde liegt, ausgeht; daß er aber dessen Verf. an poetischer Kraft weit übertrifft, beweist der wundervolle v. 3, einer der schönsten von allen, die Gott in der Natur verherrlichen. הַבִּיעַ, sprudeln (verwandt mit נבא), bedeutet ein Reden in Ekstase, aus Eingebung (auch wohl einmal aus bösem Impuls), ein poetisches Reden; hier spricht der Dichter von der geheimnisvollen, nur für Eingeweihte verständlichen (»tönend nur für Geisterohren«) Glossolalie lebendiger Gotteswerke. Jeder Tag erzählt dem folgenden, wie das glänzende Himmelsgewölbe mit der Sonne, jede Nacht ihrer Nachfolgerin, wie Mond und Sterne geschaffen wurden, der Dichter hört ihr Raunen, hat Teil an der wunderbaren Tradition (חֲוָה, aramäisch, nur bei den jüngsten Schriftstellern) eines Wissens, das die als belebte Wesen (vgl. zu Hi 3 3) gedachten Abkömmlinge des ersten Tages besitzen und sich, gleichsam vom Vater auf den Sohn, einander weitergeben. Bei anderen Völkern entsteht ein »Mythus«, indem das, was z. B. heute die Sonne tut und leidet, auf ein erstes uranfängliches Tun und Leiden zurückgeführt und damit eine Erzählung von einem einmaligen Vorgang geschaffen wird; hier ist nicht von einem Geschehen, sondern von einem Tun die Rede, von Tat und Willen eines souveränen Schöpfers, und darum entsteht ein Tatbericht, kein Mythus,

[5c] Der Sonne setzte er ihr Zelt an sie.
[7c] Und nichts verbirgt sich vor ihrer Glut.
[6] Und sie, wie ein Jungmann hervorgehend aus ihrem Gemach,
Freut sich wie ein Recke zu laufen den Weg;
[7] Vom Ende der Himmel ist ihr Ausgang,
Und ihr Umlauf geht zu ihren Enden.

eine Geschichte, keine Schicksalspoesie. Den engen Zusammenhang von v. 2 3 mit v. 5 unterbricht v. 4, der sehr verschieden erklärt wird. Man übersetzt: »Es gibt keine Sprache usw., worin ihre Stimme nicht gehört würde« — aber אֲמֶר muß denselben Sinn haben wie in v. 3; oder: »Sonder Sage usw., ohne daß ihre Stimme gehört würde«, als Zustandssatz vor v. 5 — aber der Dichter kann dem Tage אֹמֶר nicht erst zuschreiben und gleich darauf wieder absprechen; oder: »Es ist keine Sage, deren Stimme nicht gehört würde«, als Zustandssatz zu v. 3 — ein Satz, der ebenso wahr wie überflüssig und dabei abschreckend prosaisch wäre; endlich einfacher und poetischer: »Ohne Rede und Worte, ohne daß ihre Stimme gehört wird« — aber auch hier wird אמר anders gebraucht als in v. 3. Diese Fülle von halben Möglichkeiten macht allein schon den Vers verdächtig, hinzukommt das mangelhafte Metrum. Ich nehme daher mit Olshausen, Bickell, Wellh. an, daß v. 4: »Es sind das keine Rede und keine Worte, es wird keine Stimme von ihnen gehört«, die Randbemerkung eines weisen Mannes ist, der auf nicht allzu scharfsinnige Leser rechnete. Die beiden ersten Stichen von v. 5 sind unmittelbare Fortsetzung von v. 3. Man wird aber, wie es schon der Verf. von v. 4 tut, קַוָּם für קָוָּם lesen müssen (Cappellus u. a.), denn קָוָּם, ihre Meßschnur, gibt keinen Sinn und ist keine Parallele zu »ihre Worte«. Die Alten scheinen zu ihrem φθόγγος, sonus u. dgl. allerdings durch τόνος, Seil, Saite, Klang, gekommen zu sein, also קִי gelesen zu haben, das aber die Bedeutung »Saite« schwerlich hatte. In v. 5b schreibe ich בְּקִצָּה (wie v. 7b) für בְּקִצָּהּ, um einen Anschluß der Strophe

5c 7c 6 7a b zu gewinnen, denn ohne diese Aenderung weiß man nicht, wohin mit dem בָּהֶם in v. 5c. Auf die Himmel kann das Suff. nicht gehen, weil diese reichlich weit entfernt sind, natürlich ebenfalls nicht auf Tag und Nacht oder gar deren Worte, um so besser auf die Enden der Erde vgl. v. 7. Statt des dürftigen אֹהֶל hat wohl der Dichter אָהֳלוֹ geschrieben. Das Zelt scheint er sich nach v. 7 im Osten zu denken und nimmt wahrscheinlich wie die Aegypter an, daß die Sonne in der Nacht von Westen nach Osten unter der Erde durchgeht. Neben v. 5c setze ich den Stichos v. 7c, der jetzt ganz verloren dasteht, hier aber besonders auch dann sehr gut angebracht ist, wenn die Sonne unter der Erde zum Aufgangsort zurückkehrt; man wird ja wohl nicht einwenden, daß v. 7a b nicht ausdrücklich davon spricht, physikalische Probleme zu erörtern, liegt diesem Dichter gewiß sehr fern. Ihren Weg durchläuft

Ps 19 B

8 *Die Thora Jahwes ist vollkommen,*
Das Zeugnis Jahwes ist zuverlässig,
Erquickend die Seele;
Weise machend den Einfältigen.

9 *Die Vorschriften Jahwes sind redlich,*
Das Gebot Jahwes ist lauter,
Das Herz erfreuend;
Die Augen erleuchtend.

die Sonne mit Freuden v. 6, im Gefühl ihrer Kraft; שֶׁמֶשׁ (masc.) ist den Semiten der »Flinke«, wie der Mond der »Wanderer«. Jeden Morgen tritt sie aus ihrem Zelt im Osten wie ein junger Mann, das Sinnbild der Lebensfrische und Lebensfreude, die weite Reise an, rennt wie ein Held (vgl. zu 18 30 ff.), ohne Ermüdung fürchten zu müssen.

Vermutlich hat nun der Dichter weiter zunächst den Wanderer Mond, den Beherrscher der Nacht, und darauf die Sterne gefeiert. Es ist sehr schade, daß wir nicht das ganze Gedicht kennen, denn nach den wenigen Proben, die wir noch von ihm besitzen, ist sein Verf. ein wirklicher Dichter gewesen. Es ist jünger als Gen 1, also nachexilisch, doch läßt sich die Abfassungszeit nicht näher feststellen.

Psalm 19 8—15.

Dieser Psalm ist gewiß nicht zum Lückenbüßer für den Ausfall in Ps 19 bestimmt gewesen, ist vielmehr ein selbständiges Gedicht und hat weder in der Form noch im Inhalt das geringste mit 19 A zu tun. Es ist wie Ps 14 in Vierzeilern zu abwechselnd drei und zwei Hebungen geschrieben und verherrlicht in überschwänglicher Weise die Thora und den Genuß und Vorteil, den sie dem Eifrigen verschafft.

8 Das Wort Thora, das hier wie 1 2 das geschriebene Gesetz bezeichnet, ist als das umfassendste vorangestellt, wird dann aber durch alle möglichen anderen Ausdrücke abgelöst, durch dieselben, denen nachher der Verf. von Ps 119 nicht weniger als 176 Verse widmet. Die Thora ist »vollkommen« (Dtn 32 4); der Verf. hat von ihr dieselbe Vorstellung, die alle Buchreligionen von ihrer heiligen Schrift haben; sie ist »die Seele zurückbringend« (das Part. als Nomen behandelt s. Ges.-K.[26] § 116g). So kann nur einer sprechen, der sein ganzes Lebensideal in die Thora hineinlegt, sein ganzes seelisches Bedürfnis aus ihr befriedigt, sie mit den Blicken eines Liebenden betrachtet, »Tag und Nacht in ihr studiert« (1 2), ein rechter Schriftgelehrter, ein Mann, der in der Enge lebt und für alles übrige keine Augen hat. Diese Stelle ist gerade wegen des verhältnismäßig geringen religiösen Wertes, den in Wahrheit jenes Kultgesetz mit seinem geringen ethischen Einschlag besitzt, für die Psychologie der Buchreligion sehr lehrreich. עֵדוּת wird im nachexilischen Priesterkodex besonders für den Dekalog gebraucht (Ex 25 21 usw.); die Deuteronomisten verstehen unter diesem Wort (und dem Verb הֵעִיד) die mahnende und warnende Bezeugung von dem Lohn und der Strafe, die auf den Gehorsam und Ungehorsam gegen das Gesetz gesetzt sind. Daher nennt der Autor die Bezeugung »zuverlässig« und »weise machend«; Lohn und Strafe treffen sicher ein, das ist die beste Lehre für den Gedankenlosen, das »Hauptstück der Weisheit« Prv 1 7.

10 *Die Furcht Jahwes ist rein,*	*Bleibend für immer;*
Die Rechte Jahwes sind Wahrheit,	*Gerecht allzumal.*
11 *Sie sind begehrenswerter als Gold*	*Und als viel Feingold*
Und süßer als Honig	*Und Saft der Waben.*
12 *Auch wird dein Knecht durch sie gemahnt,*	*Bei ihrer Befolgung ist viel Lohn;*
13 *Versehen — wer bemerkt sie?*	*Von verborgenen sprich mich rein!*

9 Jahwes Vorschriften führen uns den richtigen Weg, werden darum mit Freuden aufgenommen und befolgt. טָהֹר, rein, fleckenlos, wird das »Gebot« (wie Cnt 6 10 die Sonne) genannt, weil frei von Beimischungen, die das Verständnis erschweren oder das Urteil trüben oder auf falschen Weg führen, wie ihn der Nichtjude wandelt; die Erleuchtung der Augen wird nicht so sehr auf die Schärfung des Verstandes zielen, die das Studium bringt, als auf die wahre Lebensweisheit, durch die man glücklich wird. Ob der Verf. mit Vorschrift und Gebot besondere Kategorien der Gesetze meint, ist schwer zu sagen; möglicherweise sind die פקודים die einzelnen Ausführungsbestimmungen zum Gebot.

10 Die Furcht Jahwes ist die praktische Religionsübung, die auf dem Glauben an Lohn und Strafe für Befolgung und Uebertretung des Gesetzes beruht; sie bewahrt vor allem Unglück, ist rein, täuscht und enttäuscht nicht, wie es der Weg der Gottlosen und Sünder tut. Die Rechte, eigentlich die Urteilssprüche, Dezisionen, sind die auf solchen beruhenden Rechtsnormen, durch die Anspruch und Verpflichtung geregelt werden und zwar in gerechter und richtiger Weise (beides liegt in צֶדֶק).

11 Das determinierte Part. steht für einen Aussagesatz: sie sind begehrenswert (Ges.-K.[26] § 126 b); das Part. Niph. hat oft gerundivische Bedeutung. Vielleicht sollte man auch המתוקים schreiben. Derartige süßliche und spielende Vergleichungen, die an manche Erzeugnisse der Brüdergemeinde erinnern, sind bei jüngeren Schriftstellern oft sowohl der Gottesfurcht wie der Weisheit gewidmet. Es wird einem schwer, sich den Inhalt des Levitikus als süß vorzustellen. Nach Paulus ist das Gesetz für die Sklaven und Unmündigen bestimmt.

12 גַּם steht nicht immer bei dem Wort, dem es Nachdruck geben soll; hier gehört es zum Verbum. נִזְהָר, sich warnen lassen, hier wohl etwas allgemeiner: sich belehren lassen, wie im Aramäischen (vgl. Ex 18 20). Die שְׁגִיאוֹת (ἅπ. λεγ.) sind Uebertretungen, die בִּשְׁגָגָה (Lev 4 2 u. oft), in Irrtum, unabsichtlich, nicht בְּיָד רָמָה, geschehen und durch Opfer gesühnt werden können; letzteres ist freilich nicht möglich, wenn sie dem Täter selber verborgen geblieben sind: da muß dann Jahwe um Anerkennung der Absichtslosigkeit und um Nichtbestrafung gebeten werden.

14 Auch von Uebermütigen halte deinen Knecht zurück,	*Laß sie nicht über mich herrschen!*
Dann werde ich vollkommen sein und frei	*Von großem Vergehen.*

Zur Beseitigung der Versehen, die das Jahr über von Priester und Gemeinde im Kult gemacht waren, diente bekanntlich der große Versöhnungstag. נִקָּה hat deklarativen, forensischen Sinn: erkläre mich für rein, nicht effektiven: mache mich frei, denn es liegt ein für allemal in der Natur eines solchen kasuistischen und in der Praxis immer minutiöser und komplizierter werdenden Gesetzes, daß man sich irrt, versieht, gegen noch unbekannte Auslegungen und Folgerungen sich verfehlt. Der Verf. ahnt nicht, daß er dem Gesetze selber und der jüdischen Gesetzespraxis damit ein bedenkliches Urteil spricht, ahnt es deswegen nicht, weil er meint, daß man sich von bewußten Vergehungen freihalten und damit zu einem vollkommenen Menschen machen könne. Er kennt nicht das servum arbitrium, das schon Jeremia erkannte, das Gesetz in den Gliedern (Röm 7 13—24), hat nicht das Bedürfnis nach einem inneren Prinzip und einer neuen Kraft, die den Menschen »von oben her« umwandelt, nach einer höheren Ethik, die »Juden und Griechen« in gleicher Weise angeht, sondern ist glücklich über ein Gesetz, ein System von tausend Regeln, das ja viel Nachdenken, Aufmerksamkeit und Entsagung verlangt, aber nur für den Juden da ist, ihm großen Lohn in Aussicht stellt und ihn dafür am Gängelbande führt, ihn knechtisch beschäftigt und im besten Fall wie ein ernsthaftes Spiel unterhält, ihn mit Selbstzufriedenheit erfüllt und ein tieferes Ringen und Sehnen nach Erlösung »aus diesem Todesleibe« und nach einer ewigen Liebe gar nicht aufkommen läßt.

14 Der Dichter bittet nicht um Schutz vor oder Verschonung mit den Uebermütigen, wie manche erklären, sondern um Bewahrung vor der Versuchung, vor böser Gesellschaft und bösem Beispiel; die Uebermütigen könnten ihn verführen, es mit den Uebertretungen leicht zu nehmen, und damit über ihn Macht gewinnen, wie Gen 4 7 der Dämon über Kain Macht gewinnt, wenn er dem Neide über Abels Vorzug Raum gibt. Sie sind, wie in dem verwandten Ps 119 (v. 21 51 69 78), offenbar Juden, die von Jahwes Rechten »abirrten«, die peinliche Gesetzesbefolgung verspotten, Leute wie die Sünder und Spötter von 1 1, ihr Uebermut das Gegenteil der יִרְאָה. Wenn er die Gemeinschaft mit ihnen vermeidet, wird er von großem Vergehen frei bleiben und untadelig sein, wird er an keiner heidnischen Mahlzeit teilnehmen, am Sabbat kein Feuer anzünden, Aehren ausraufen, Kranke heilen (Mt 12 10) usw. נִקִּיתִי bedeutet hier natürlich nicht: freigesprochen werden, sondern frei, unschuldig sein. Zu אִיתָּם von תָּמַם mit späthebräischer Orthographie s. Ges.-K. § 67p.

15 Zum Schluß die Bitte, Jahwe möge diese Worte als ein ihm

15 Seien angenehm die Worte meines Mundes
Vor dir [beständig], Jahwe,
Und das Gebet meines Herzens
Mein Fels und Erlöser!

angenehmes Opfer ansehen. לְרָצוֹן ist ein term. techn. des Gesetzes bei Darbringung von Brand- und von Dankopfern, die Jahwe genehm sind (Lev 1 3 u. oft); das Gebet gilt als Opfer (141 2). הֲגִיוֹן לִבִּי (stat. constr. von הֶגְיוֹן s. Ges.-K.[26] § 20m) ist eigentlich das Murmeln (s. zu 1 2 vgl. 5 2), das halblaute Gebet, das aus dem Herzen kommt, nämlich nicht ein vorgeschriebenes Gebet (wie z. B. das bekannte Schema'), sondern vom Betenden selber erdacht ist, wie eben das Gebet, das der Verf. hier dichtet, und weitere Gebete dieser Art. Hinter לְפָנֶיךָ ist eine Hebung, nämlich nach der LXX das Wort תָּמִיד oder ein ähnliches ausgefallen. גֹּאֲלִי ist eigentlich der »Einlöser«, der einen Gefangenen einzulösen, loszukaufen, oder einen Ermordeten zu rächen hat, welche Pflicht dem nächsten Verwandten obliegt; Jahwe ist zunächst der Einlöser »seines Volkes«, das gleichsam seine Familie ist, hier wendet diesen Gedanken ein Einzelner auf sich an; in der späteren Zeit, wo die Judenschaft in religiöse Parteien gespalten ist und außerdem die meisten Juden zerstreut unter den Völkern leben, ersetzt das gemeinsame Gesetz, das den Frommen direkt mit Gott verbindet, zum großen Teil das Band des Blutes und den Schutz, den früher die Familie und Sippe gewährte.

Ps 19 B, schon deswegen jung, weil er die Thoraschrift als ein inspiriertes Werk Gottes betrachtet und die „Uebermütigen" der Griechenzeit kennt, ist ein charakteristisches Produkt der pharisäischen „Gottesfurcht" und ihrer Wirkung auf einen überzeugten Anhänger, ein lehrreiches und interessantes Gegenstück zu den Urteilen des früheren Pharisäers Paulus über das Gesetz. Der Eifer des Dichters, seine Freude am Gesetz, sein Bemühen, in ihm alle Vollkommenheit und Süßigkeit zu finden, sein Streben nach eigener Vollkommenheit und sein Glaube, sie erreichen zu können, hat auch für den, der auf einem anderen Standpunkt steht, etwas Rührendes; es ist etwas Kindliches in diesem Singen und Beten. Als Gedicht ist der Psalm ohne Zweifel von bescheidenem Wert, aber immerhin wertvoller als sein schrecklicher Nachkomme Ps 119.

Psalm 20.

Ps 20 und 21 sind Königspsalmen, nach Einem Muster, wenn auch nicht ganz nach demselben Maß komponiert und wahrscheinlich dem Rituale des offiziellen Kults entnommen. Beide zerfallen in zwei gleichmäßige Hälften, die dem Anschein nach durch den Opferakt auseinandergehalten wurden. Die beiden Hälften von Ps 20 bestehen aus je zwei Tetrastichen und einem Distichon, jene vermutlich von einzelnen Stimmen oder Halbchören, dieses vom Gesamtchor gesungen. Für welchen Tag, ob für den Regierungsantritt, was mir am wahrscheinlichsten vorkommt, oder für dessen Jahresfeier, für Neujahr, für den Königsgeburtstag, dieser Psalm bestimmt war, läßt sich nicht genauer bestimmen. Er trägt in der ersten Hälfte allgemeine Wünsche für den König vor und im zweiten Teil, nach dem Opfer, entsprechende Verheißungen und ein abschließendes Hosianna.

2—6 erster Teil, vor dem Opfer gesungen. Der König wird angeredet. Im ersten Vierzeiler

Ps 20

2 *Es erhöre dich Jahwe am Tage der Not,*
Es mache dich fest der Name des Gottes Jakobs!
Er sende dir Hilfe aus dem Heiligtum,
Und von Zion her stütze er dich!

4 *Er gedenke all deiner Speiseopfer,*
Und dein Brandopfer nehme er für fett an;
5 *Er gebe dir nach deinem Herzen,*
Und all deine Ratschlüsse vollende er.

6 *Wir wollen jubeln über dein Heil*
Und den Namen unseres Gottes verherrlichen.

7 *Jetzt weiß ich, daß hilft*
*Jahwe dem * * *, seinem Gesalbten,*
Ihn erhört von seinem heiligen Himmel her
Mit den helfenden Großtaten seiner Rechten.

---

2 3 wünscht die einzelne Stimme oder der Halbchor dem König Jahwes Hilfe in der Not und seine Unterstützung vom Tempel her. Der »Name« bezeichnet in vorsichtigem Ausdruck die Gegenwart des im Kult verehrten Numens. Jahwe selber wohnt nach v. 7 im Himmel, aber im Tempel ist er vertreten durch seinen Namen, sein »Angesicht«, seinen mal'ak.

4 5 Die mincha ist in diesem jungen Gedicht gegenüber dem Brandopfer das unblutige Opfer; beide wurden im Tempel täglich auf Kosten des Königs und in seinem Namen dargebracht. Dieser Vers scheint anzudeuten, daß der Psalm zum Opfer gesungen wurde. יַדְשְׁנֶה wird von der Punktation als Cohort. Piel mit é für ā behandelt (Ges.-K.[26] § 27 u), könnte aber vom Ktib mit dem Suff. gesprochen sein; das Piel hat natürlich deklarativen Sinn. Für עֲצָתְךָ, das sich auf die Regierungsmaßregeln bezieht, hat die nach v. 6[a] verschlagene Variante das banale: deine Wünsche.

6 Der Gesamtchor beschließt den ersten Teil der vorbereitenden Handlung mit einem Distichon. נְרוֹגֵל könnte etwa heißen: wollen flaggen, aber warum sagen sie das im Gesange und an dieser Stelle? Mit LXX ist wohl נְגַדֵּל zu lesen, das mit בְּ konstruiert ist wie das gleichbedeutende הִלֵּל 44 9; die Späteren lieben diese Ersetzung des Acc.s durch בְּ vgl. v. 8.

7—10 Der zweite Teil, nach dem Opfer gesungen. In der Strophe **7** spricht die einzelne Stimme die Gewißheit der Erhörung aus, die das unter glücklichen Omina verlaufene Opfer dem amtierenden Priester und den übrigen Teilnehmern an der heiligen Handlung gegeben hat. Während der erste Teil den König anredete in feierlicher Begrüßung, spricht der zweite von ihm in der 3. pers., umgekehrt wie in Ps 21. Das »j e t z t weiß ich«, das man gerade wegen seiner Eigentümlichkeit

8 Jene sind durch Wagen und Rosse,
Wir sind stark durch den Namen unseres Gottes;
9 Sie brechen zusammen und fallen,
Wir erheben uns und stehen aufrecht.

10 Jahwe, hilf dem Könige
Und erhöre uns am Tage, wo wir rufen.

nicht streichen darf, ist ganz unerklärbar, wenn nicht zwischen v. 2—6 und v. 7 etwas vorgegangen ist, was dem Sprecher sein »Wissen« gegeben hat; das ist aber gewiß nicht eine anderweite Begebenheit, die der Dichter doch nicht vorherwissen oder gar selber beschaffen konnte, sondern eben ein Opfer, dessen Annahme durch Gott die Zeichen verkündet haben. Der zweite Stichos hat eine Hebung zu wenig; ich vermute, daß vor מְשִׁיחוֹ der Name des Königs, zu dessen Regierungsantritt oder Geburtstag oder was man sonst will, die Liturgie gesungen wurde, eingeschaltet werden sollte. גְּבוּרוֹת bedeutet wie das neutestamentliche δυνάμεις (Mt 7 22) Wunderkräfte und Wundertaten.

8 9 נַזְכִּיר בְּשֵׁם würde heißen: wir rühmen den Namen, oder eigentlich: rühmen mittelst des Namens; es wäre nach einem häufigen Vorkommen in der späteren Sprache bei הַזְכִּיר (wie in v. 6) das Obj. weggelassen, wodurch das Verb absoluten Charakter erhält, und dann das Obj. mit בְּ wieder hinzugesetzt (s. zu Hi 16 4 Ges.-K.[26] § 119q). Aber zu diesem Verb passen die Wagen und Rosse, die übrigens durch das zweite אֵלֶּה etwas unnatürlich auseinandergerissen sind, nicht sonderlich. Man wird besser mit Nowack u. a. nach LXX נִגְבִּיר lesen: wir sind stark, vgl. 12 5. Der Doppelsatz gibt jenen Gedanken wieder, den von Jesaia an die meisten Propheten vertreten, daß Juda nur durch Jahwe, nicht durch eigene Kraft gerettet werden kann; er will wohl nicht sagen, daß das Volk Jahwes keine Kriegswagen benutzt, sondern nur, daß es sich nicht auf sie verläßt, weil es stark ist בְּשֵׁם, durch die Gegenwart seines Gottes, durch seine Religion. In v. 8[a] wird Jahwe mit LXX C. Alex. zu streichen sein, da es den Stichos überfüllt. Nach dieser indirekten Mahnung an den König, nicht zu sehr auf sein stehendes Heer zu vertrauen, folgt v. 9 die Zusicherung, daß er sich gegen die Weltmächte siegreich behaupten werde. נִתְעוֹדָד ist das Reflexiv zu עוֹדֵד, das 146 9 Synonymum von שָׁמַר ist, und hat wie קוּם den Doppelsinn aufstehen und aufrecht stehen. In dem Schlußgesang des Gesamtchors

10 ist mit LXX וַעֲנֵנוּ zu lesen, da der König nicht erhören kann, sondern selbst der Erhörung bedarf v. 2. Der Tag, wo wir rufen, ist der heutige, aber dann auch jeder Tag, wo man für den König zu Gott rufen wird.

Der Psalm zeigt in v. 8 f. in dem Verzicht auf Eigenhilfe einen halbgeistlichen Charakter, der den Einfluß der prophetischen Schriften nicht verleugnet. Da man nicht weiß, ob das מֶלֶךְ von Anfang an darin gestanden hat, so läßt sich nicht sagen, ob er erst unter den hasmonäischen Königen, also in der Zeit von 105 v. Chr. an,

Ps 21

2 *Jahwe, über deinen Schutz freut sich der König,*
Und über deine Hilfe frohlockt er sehr;
3 *Das Verlangen seines Herzens hast du ihm gegeben*
Und das Begehren seiner Lippen nicht verweigert.

4 *Denn du ließest ihm begegnen Segnungen mit Gutem,*
Setztest auf sein Haupt eine Krone von Gold;
5 *Leben erbat er von dir, du gabst es ihm,*
Lange Jahre für immer und ewig.

---

oder schon unter einem Jonathan, Simon oder Johannes Hyrkanus entstanden ist, nur daß der Fürst Judas auf Kriege gefaßt sein muß, also das Volk nicht mehr in wehrloser Unterwürfigkeit unter fremder Oberhoheit dahinlebt wie in der vormakkabäischen Zeit. Seine Farblosigkeit in persönlicher Hinsicht macht es nicht gerade wahrscheinlich, daß er einem bestimmten Fürsten oder König von vornherein auf den Leib gedichtet sei. Er hat, wie besonders aus dem etwas unvermittelten Eingang hervorgeht, augenscheinlich nur einen Teil eines von der Tempelpriesterschaft zusammengestellten (Krönungs-?)Rituals gebildet. Aehnlich sein Seitenstück

Psalm 21.

Er ist ebenso zusammengesetzt wie Ps 20, nur daß er in jeder Hälfte außer dem Schlußdistichon drei statt zwei Vierzeiler enthält und die Stichen vier statt drei Hebungen haben; außerdem redet er in der ersten Hälfte Jahwe, in der zweiten den König an (also umgekehrt wie in Ps 20), wobei die Schlußdistichen ihre besondere Art haben. Dem Anschein nach gehörte er zu dem Ritual der Jahresfeier der Krönung.

2—8 erster Teil, vor dem Opfer gesungen. Halbchor oder einzelne Stimme dankt Jahwe

2 3 für die dem König erzeigte Hilfe und die Gewährung seiner Wünsche. Für עֻזְּךָ (v. 14 mit u) עֻזֶּךָ zu lesen (Nöldeke), ist wohl nicht nötig. In v. 2^b haben die Alten das מְ nicht gelesen, das auch wunderlich genug ist und vielleicht auf eine Lesart mit dem Partiz. hindeutet. Zu v. 3^a vgl. $20\,5^a$. Uebrigens fällt auf, daß in v. 2^a מֶלֶךְ ohne Artikel steht vgl. dagegen v. 8; ist מֶלֶךְ nur der Platzhalter für den hier zu nennenden Eigennamen (s. zu $20\,7^a$)?

4 5 erklärt, was mit den Wünschen des Königs v. 3 gemeint war. Wegen des doppelten Acc.s scheint קִדֵּם hier nicht zu bedeuten: vor jemand kommen, begegnen (mit etwas, בְּ), sondern begegnen lassen, nämlich Geschicke, Glücksfälle. תָּשִׁית ist natürlich Präteritum, darum auch תְּקַדְּמֵם. V. 4^b spricht dafür, daß es sich um die jährliche Krönungsfeier handle, würde indessen auch zum Geburts- oder Neujahrstage passen, so auch v. 5. Die Hyperbel in v. 5^b, die auch sonst vorkommt, vgl. $61\,7\,8$ I Reg $1\,31$, nötigt dazu, נָתַתָּה in dem Sinne zu verstehen: du sagtest es zu (für alle Zukunft).

6 7 steigert: du gabst ihm noch mehr, als worum er bitten durfte. »Zu Segnungen für immer« bedeutet wohl zunächst: zum Inbegriff des

6 *Groß ist seine Herrlichkeit durch deine Hilfe,*
Hoheit und Erhabenheit maßest du ihm zu;
7 *Denn du bestimmtest ihn zu Segnungen für immer,*
Machtest ihn froh mit Freude bei deinem Angesicht.

8 *Ja, der König vertraut auf Jahwe,*
Und durch die Gnade des Höchsten wird er nicht wanken.

9 *Es erreiche deine Hand all' deine Feinde,*
Deine Rechte treffe deine Hasser!
10 *Du wirst sie machen [wie Dorn und Distel]*
Im Feuerofen, wenn du erscheinst.

Glückes für die späteste Zeit, die diesen König als beständig glücklich kennen und ihn als Beispiel eines Gottgesegneten anführen wird vgl. 72 17, mag aber auch den Gedanken einschließen, daß er anderen zum Segen gereichen wird. חֶדְוָה ist aus dem Aramäischen entlehnt. Die »Freude vor Jahwe« bezeichnet die festliche Stimmung, die man im Gottesdienst hat, wo man unter dem unsichtbaren Vorsitz Jahwes fröhlich ißt und trinkt, eine besonders im Deuteronomium beliebte Wendung; doch wird der Ausdruck hier einen etwas allgemeineren Sinn haben und besagen sollen, daß der König auf dem Zion wohnt und also immerfort die Freude der Gottesnähe genießt. Das liegt wohl auch ausgedrückt in dem Gesang des

8 einfallenden Gesamtchors, der mit einem mehr interjektionalen כִּי beginnt. Hier wird von Jahwe in der 3. pers. geredet.

9—14 der zweite Teil. Nach dem Dankopfer wendet sich der Halbchor an den König mit Glückwunsch und Verheißung für die Zukunft.

9 10[a] Zweimal und noch dazu mit verschiedener Konstruktion hat der Dichter schwerlich תמצא geschrieben; in v. 9[b] kann man etwa תִּבְוֹא lesen, das mit dem Akk. konstruiert ist wie z. B. Hi 20 22 Hes 32 11. Es sieht ganz danach aus, daß mit den »Hassern« mindestens ebensosehr Gegner im eigenen Volk gemeint sind als ausländische Feinde. Das Bild vom Ofen im jetzigen (auch metrisch unzulänglichen) Text von v. 10[a] ist auffällig, da sonst eher der Vertilger als der Vertilgte mit dem Ofen verglichen wird (Mal 3 19) und לְ für כְּ stehen sollte; der Hinweis auf Jes 13 8 (Nah 2 11 Jo 2 6), wo Erschreckte oder Beschämte ein »Flammengesicht« haben, nützt ja nichts, so grotesk konnte der Verf. diese Vorstellung doch nicht verwerten, daß er aus Leuten mit gerötetem Gesicht einen Feuerofen machte. Darum schreibe ich mit Bickell בְּתַנּוּר und ergänze vorher etwas, was man in den Ofen hineintut, z. B. שְׂמִיר וָשַׁיִת mit oder ohne (v. 13) לְ. עֵת פָּנֶיךָ ist, wie mir scheint, ein Ausdruck aus der Hofsprache: die Zeit, wo der König Audienz erteilt oder sich dem Volke zeigt; hier jagt er durch sein Erscheinen die Feinde in die Flucht: reichlich adulatorische Verherrlichung der Person des Königs.

Jahwe in seinem Zorn wird sie verschlingen,
Und fressen wird sie das Feuer [Gottes].
11 Ihre Frucht wirst du von der Erde vertilgen
Und ihren Samen aus den Menschen.

12 Wenn sie Unheil gegen dich leiten,
Arglist ersannen, sie werden nicht siegen,
13 Denn du wirst sie zurückschlagen mit deinen Bogensehnen,
Richten [deine Pfeile] auf ihr Gesicht.

14 Erhebe dich, Jahwe, in deiner Kraft,
Singen und spielen wollen wir deiner Stärke.

10b 11 Jahwes Zorn tut freilich das beste. Am Schluß von v. 10 ist wohl אֱלֹהִים ausgefallen, denn nach dem Bild in v. 10a ist hier das bloße Feuer doch ein zu unbestimmter und mißverständlicher Ausdruck; nicht das Ofenfeuer des Königs, sondern der Blitz (Hi 1 16) ist gemeint. Gott wird dem König zu Hilfe kommen wie einst dem Josua (Jos 10), in Ps 18 rettet wenigstens das Gewitter den König, der möglicherweise mit dem unsrigen identisch ist (vielleicht auch der Dichter von Ps 21 mit dem von Ps 18?). Wenn es dann weiter heißt, daß der König die Frucht (פְּרִי kurz für פְּ֝בֶטֶן), die Kinder der Gegner vertilgen wird, so wird man doch fast gezwungen, an Feinde im Volk zu denken. Die Kinder z. B. der Syrer oder Moabiter auszurotten, wäre ihm doch wohl weder physisch noch moralisch möglich gewesen; die Tötung der Kinder charakterisiert die Gegner vielmehr als Verbrecher, als Rebellen. Alex. Jannäus ließ Tausende von Aufständischen niederhauen, die Pharisäer in Massen kreuzigen und vor ihren Augen ihre Weiber und Kinder umbringen.

12 13 נָטָה רָעָה ist das Gegenteil von נָטָה חֶסֶד (הִטָּה) Gen 39 21 Jes 66 12 Esr 7 28 9 9: jemandem Gunst zuwenden, zuleiten. Die Gegner leiten dem König Böses zu, ziehen ihm Unheil auf den Hals, planen Schändliches. Es ist auffallend, wie sehr v. 11—13 auf die Kämpfe des Alex. Jannäus mit den Pharisäern zutreffen; sie fordern seinen Tod, rufen Demetrius III ins Land (s. Schlußbem. zu Ps 18), werden besiegt, zum Teil hingerichtet, zur Massenflucht aus dem Lande gezwungen. »Zum Rücken machen« wie 18 41. LXX hat wohl בִּיתֵּרְךָ gelesen. Hinter תְּכוֹנֵן setze ich חִצֶּיךָ ein, da eine Hebung fehlt (11 2).

14 Schlußgesang des Gesamtchors, der weitere Machtbeweise Jahwes wünscht und zu besingen verspricht.

Der Psalm paßt auf keine Zeit aus der ganzen und bekannten Geschichte Israels so gut wie auf die des Alexander Jannäus, auf diese aber in jeder Hinsicht. Er ist also wie Ps 18 ein Beispiel sadduzäischer Poesie. Es kommt einem beim Ueberblick über den Davidspsalter fast so vor, als ob die Psalmen der jüdischen Hauptparteien in ziemlich regelmäßiger Weise miteinander abwechselten, als ob also die Sammlung eine Art Kompromiß jener Parteien in der Zeit der Königin Salome darstellte. Zur Struktur von Ps 20 und 21 vgl. noch Ps 85.

Ps 22 A

2 Mein Gott, [höre auf mich!]
Mein Gott, warum hast du mich verlassen?
Fern bleibst du meiner Hilfe,
Der Sache meines Schreiens, 3 mein Gott!
Ich rufe bei Tage, doch du antwortest nicht,
Und bei Nacht, doch wird mir keine Ruhe.

4 Und du wohnst doch im Heiligtum,
Israels Rühmen gilt dir!
5 Auf dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten, und du rettetest sie,
6 Zu dir schrien sie und waren errettet,
Auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu Schanden.

Psalm 22 2—22.

Dreihebige Sechszeiler. Klage und Hilfsgebet eines Frommen, der, gefangengehalten, von der Hinrichtung bedroht ist und seine einzige Hoffnung auf seinen und seiner Väter Gott setzt.

2 3 Warum hast du mich verlassen! Der Anfang des Psalms ist im hebräischen Text beschädigt, wie man schon am Metrum merkt. Der griechische Text zeigt, daß ein הַקְשִׁיבָה אֵלַי ausgefallen ist, das wohl am besten zwischen die beiden אֵלִי gesetzt wird; am Ausfall ist wahrscheinlich das dreimalige אלי (אֵלִי .. אֵלַי . . . . אֵלַי) schuld. Zu dem vierten Stichos v. 2b ist das אֱלֹהַי von v. 3 hinzuzuziehen (so auch Bickell). Das רָחוֹק v. 2b nötigt, das ganze Distichon als Apposition zu dem »du« in v. 2a anzusehen, was einen schleppenden Satz ergibt und auch die ergreifende Wirkung des Aufschreis v. 2a herabdrückt, es ist doch wohl in רָחַקְתָּ zu verbessern. Das folgende Wort wollen Hitzig u. a. in מִשַּׁוְעָתִי, von meinem Hilferuf, verwandeln, offenbar deshalb, weil sie דִּבְרֵי mit »Worte« übersetzen. Aber wenn es Worte bedeutete, wäre es ganz überflüssig; besser, man läßt es bei dem gegenwärtigen Text und faßt דִּבְרֵי in dem Sinn »Angelegenheit«, »Sache« vgl. Ps 65 4 I Sam 10 2, hier speziell als Rechtshandel, Ursache meines Schreiens. Der Dichter ist, wie sich nachher zeigt, gefangengesetzt und klagt Gott Tag und Nacht seine Vergewaltigung, aber Gott hält sich von seiner Sache fern, hilft ihm nicht, läßt ihn scheinbar im Stich (Mt 27 46). אֶקְרָא ist nicht verkürzt für: ich rufe dich an (LXX), sondern heißt: ich rufe als Kläger, bezeichnet die gerichtliche Klage (vgl. zu Hi 9 16 Jes 59 4), die Jahwe als oberster Richter annehmen sollte. דוּמִיָּה, Stillschweigen, würde eintreten, wenn Gott sich mit der Klagsache befassen würde.

4—6 Wie kommt es nur, daß Gott den Klagenden im Stich läßt? Er ist doch in der Nähe, war doch immer der Helfer der Väter. V. 4 lautet im MT: und du bist heilig, sitzend auf den Lobliedern Israels. Der Sinn dieses Satzes ist ebenso dunkel wie die Ausdrucksweise an-

7 Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch,
Der Schimpf der Leute und verachtet vom Volk;
8 Alle, die mich sehen, spotten meiner,
Reißen die Lippen auf, schütteln den Kopf:
9 »Er wälzte es auf Jahwe, der rette ihn,
Der befreie ihn, er hat ja Gefallen an ihm.«

stößig. Wenn es noch hieße: du bist der Heilige Israels! Daß Gott heilig ist, kann weder ein Trost für einen Bedrängten sein, noch ein Grund für seine Hilfsverweigerung; man weiß gar nicht, was dieser Satz hier soll. Und nun gar das weitere: sitzend auf den Lobliedern! Wie kann jemand, und wäre es ein Gott, auf Liedern »sitzen«! Der geistreiche Gedanke, daß der Ausdruck eine Variation von »sitzend auf den Cheruben« sei, sieht fast wie ein schlechter Witz aus. Zu alledem ist der erste Stichos um eine Hebung zu kurz, die matres lect. in קדוש und תהלות jünger als die LXX, und der Verf. von Ps 71 6 hat jedenfalls unsern Vers anders verstanden und wohl auch anders gelesen als das Ktib. Indem ich nach der LXX קָדֶשׁ, ferner nach LXX und Ps 71 תְּהִלָּת lese, endlich nach 71 6 an den Schluß von v. 4 ein בְּךָ setze, das vor dem gleichlautenden Anfang von v. 5 ausgefallen sein muß, erhalte ich das einfache und dem Zusammenhang angemessene Distichon: du wohnst im Heiligtum, Israel rühmt sich deiner. Der Gott auf dem Zion muß doch seinen Verehrern helfen, wenn sie zu ihm um Hilfe gegen Vergewaltiger schreien. Daß unter »Israel« nicht sowohl das Volk als ganzes als jeder einzelne Israelit verstanden, daß weniger an die Volksgeschichte als an Gottes Vorsehung im allgemeinen, wie sie Ps 107 schildert, gedacht ist, zeigt die weitere Ausführung. Sein Wissen von solchen Geschichten, in denen fromme Notleidende durch Gottes Eingreifen gerettet wurden, hat der Verf. wohl außer aus mündlichen Erzählungen aus dem Lesen älterer und jüngerer Schriften geschöpft. Die schlichten Ausdrücke zeigen, daß er nicht auf blendenden Stil aus ist; die Wiederholung von בָּטַח und פָּלַט oder verwandten Worten verrät sein dringendes Bedürfnis nach Tröstung durch die Erfahrung. Nun kehrt er mit der dritten Strophe

7—9 wieder zur Klage der ersten zurück; seine gegenwärtige Erfahrung ist doch das Gegenteil von der der Väter! »Ein Wurm« erinnert an Jes 41 14, »verachtet vom Volk« an Jes 53 3 49 7, »Schimpf der Menschen« kommt sehr oft vor. V. 8 f. werden Mt 27 39 ff. zitiert. Zu der Konstruktion von הִפְטִיר mit בְּ statt mit dem Akk. s. zu 20 8. Das Kopfschütteln ist ein Gestus der Verachtung (Jes 37 22 u. oft). Was die feindlich gesinnten Juden über den Dichter sagen, gibt v. 9 an, wo גָּלַל אֶלֵי (אל für עַל) eine sprichwörtliche Redensart ist (37 5 Prv 16 3); mit LXX Mt 27 42 ist jedoch גָּל (Perf.) zu lesen wegen der Fortsetzung. Der Dichter hat vor denen, die ihn gefangen setzten, sich auf Jahwe berufen, wie Jeremia vor den wütenden Priestern und Nabis, die ein Todesurteil

10 Denn du bist es, der mich zog aus dem Mutterleib,
Mich in Sicherheit brachte an den Brüsten meiner Mutter;
11 Auf dich bin ich geworfen von Mutterschoße an,
Von Mutterleib an bist du mein Vater:
12 Bleibe nicht fern von mir, [Jahwe],
Denn Not ist nahe ohne Helfer!

gegen ihn verlangen (Jer 26 12 ff.), und wie Luther in Worms. Daß man in der Haft noch mit dem Publikum in Verbindung steht und Besuche empfängt, freundliche und feindliche (כָּל־רֹאַי), ist im Orient ganz gewöhnlich vgl. Jer 32 8 Mt 25 36. Der ironische Schlußsatz v. 9b scheint anzudeuten, daß der Dichter im Publikum im Ruf besonderer Frömmigkeit steht, sich auch selber für einen Liebling Gottes hält. Abermals sucht er in der vierten Strophe

10—12, die der zweiten entspricht, sich an der Erfahrung, diesmal an der eigenen Erfahrung von Gottes Vorsehung aufzurichten. כִּי greift darauf zurück, daß er seine Sache auf Gott gewälzt hat. Er hat immer in Gottes väterlichem Schutz gestanden. Für גֹּחִי, Part. von גָּחָה, das aber nicht vorkommt, ist wohl nach Ps 71 6 גֹּוִי zu lesen; dagegen ist מַבְטִיחִי nicht nach 71 5 in מִבְטָחִי zu verwandeln, da ein Säugling noch kein Vertrauen auf Jahwe hat. Das Part. Hiph. bedeutet wegen des Zusammenhangs von v. 10 mit 11: der mich dadurch vor dem Tode bewahrte, daß er mir die Mutterbrust reichen ließ. Angespielt wird v. 10 f. auf die Sitte, daß das neugeborene Kind vor dem Vater niedergelegt wird, damit der entscheide, ob es aufgezogen oder ausgesetzt werden soll; im ersteren Fall nimmt er es auf die Knie und übergibt es der Mutter oder Amme zum Säugen; hat es die Brust getrunken, so ist es vor dem Tode sicher vgl. zu Hi 3 12. הָשְׁלַכְתִּי vgl. Hes 16 5 besagt: ich war so gut wie ausgesetzt, aber ich kam in deine Hände, du mußtest für meine Erhaltung sorgen und tatest es. Der Dichter scheint ein besonders wunderbares Schicksal in der Jugend gehabt und daraus sein Vertrauen auf Gottes besonderen Schutz geschöpft zu haben; vielleicht war sein Vater bei seiner Geburt tot. In v. 11b ist wahrscheinlich אֵלִי aus אָבִי verlesen, ein Neugeborener kann wohl Gott zum Vater, aber nicht zum Gott haben. Wie bei der Geburt, sagt v. 12, so ist jetzt wieder Todesgefahr nahe, wird Gott diesmal sich fernhalten? In v. 12a ist hinter מִמֶּנִּי wohl ein י = יהוה ausgefallen vgl. 71 12; in v. 12b ist כִּי versehentlich wiederholt und zu streichen oder וְאֵין zu schreiben. Jetzt wieder wie in Strophe 1 und 3 die Klage:

13—15a Die Not ist nahe, denn der Dichter ist unter die wilden Büffel geraten, die ihn zu zertreten drohen: ein prächtiges, originelles Bild. Basan ist die fruchtbare Ebene östlich vom Oberlauf des Jordans, außer durch die »starken« Stiere (vgl. Am 4 1) durch ihre Eichenwälder berühmt. V. 14a schließt sich häßlich an v. 13 an, da man zu leicht an die Stiere als Subj. zu פָּצוּ denkt, die doch nur durch Horn und Huf

13 Umringt haben mich viele Stiere,
Die Starken Basans haben mich umzingelt;
14 Aufgesperrt hat wider mich seinen Rachen
Ein reißender und brüllender Löwe;
15 Wie Wasser bin ich hingeschüttet,
Und trennen wollen sich all' meine Gebeine.

Mein Herz ist geworden wie Wachs,
Zerschmolzen inmitten meines Busens;
16 a b Ausgetrocknet gleich der Scherbe ist mein Gaumen
Und meine Zunge geklebt an meine Kiefer;
17 c Entstellt sind meine Hände und Füße,
16 c Und in den Todesstaub legten sie mich.

---

gefährlich sind; ich vermute, daß die plural. Formen in v. 14a durch v. 13 beeinflußt sind und פָּצוּ (archaist. für פָּצָה), sowie פִּיהוּ zu lesen ist. Der Löwe erinnert an 17 12 und dürfte den Machthaber bezeichnen, der den Untergang des Dichters will. Dieser ist wie hingegossenes Wasser (vgl. Mch 1 4), machtlos, unfähig sich zu wehren oder zu fliehen; seinen Knochen fehlt die Kraft der Sehnen und Muskeln, als gehörten sie nicht mehr zu einander.

15b 16a b 17c 16c כַּדֹּנִי erhält seinen Sinn natürlich erst durch das נָמַס (Perf. Niph. mit ē, als wäre es ein intransit. Qal vgl. Ges.-K. 26 § 67 t) im zweiten Stichos. In v. 16a ist mit Ewald u. a. חִכִּי für כֹּחִי zu schreiben, wie der parallele Stichos v. 16b zeigt, wo לָשׁוֹן, meist fem., als masc. behandelt und das Part. Hoph. (zu dem u s. Ges.-K 26 § 53 s) mit dem Akk. konstruiert ist (Ges.-K. 26 § 121 c). Daß übrigens v. 16 17 der Text nicht in Ordnung ist, geht schon daraus hervor, daß beide Verse aus Tristichen bestehen. Ich bin mit Bickell in der Vermutung zusammengetroffen, daß v. 17c zwischen v. 16b und 16c gehört. Das Ktib כארי in v. 17c ist von der Punktation mißverstanden, aber läßt sich auch bei anderer Aussprache nicht halten; die alten Uebersetzer haben alle כארו, das sie freilich sehr verschieden deuten, das aber am einfachsten auf das aramäische כאר = כָּעַר, häßlich sein, zurückzuführen und vielleicht כְּאֲרוּ auszusprechen ist. Der Dichter ist in Stock und Fesseln gelegt gewesen, daher sind seine Hände und Füße entstellt. Dem entspricht gut die Fortsetzung v. 16c, daß er jetzt im Todesstaube liegt; nur die 2. pers. des Verbs und das Impf. sind auffällig, und ich nehme um so eher an, daß das ת vorn durch Dittographie entstanden und daß שְׁפָתַנִי zu lesen ist, als dadurch das כִּי der folgenden Strophe

17a b 18 19 sich erklärt: der Dichter liegt an der Erde als einer, der in den nächsten Stunden hingerichtet werden soll, vielleicht an einem Ort, wo die Verurteilten ihren Todesgang abzuwarten haben. Die Hunde v. 17 sind gewiß nicht dieselben Leute, die v. 13—15 unter anderen Bildern genannt wurden, sondern eher die Gefängniswärter und Kriegsknechte,

17a b *Denn umringt haben mich Hunde,*
Eine Rotte von Bösewichtern mich eingekreist;
18 *Ich zähle alle meine Knochen,*
Jene schauen her, weiden sich an mir;
19 *Sie teilen meine Kleider unter sich,*
Und über mein Gewand werfen sie das Los.

20 *Doch du, Jahwe, sei nicht ferne,*
Meine Stärke, eile mir zu Hilfe!
21 *Errette meine Seele vom Schwerte,*
Von der Hundeshand meine einzige!
22 *Hilf mir aus dem Rachen des Löwen*
Und vor den Hörnern der Wildochsen stehe mir bei!

---

die jetzt bald seine Henker sein werden. Wie die halbwilden, aasfressenden Hunde orientalischer Städte ihre Beute im Straßenstaube mit sich fortschleppen, so haben die unreinen, wahrscheinlich ausländischen Söldner eines Machthabers den Dichter eingefangen, fortgeschleppt, in den Block gesteckt und ihn jetzt dorthin gebracht, von wo er seinen letzten Gang antreten wird. Von Kummer, Hunger und Mißhandlung entstellt, dient er seinen rohen Wächtern zur belustigenden Unterhaltung. Vor seinen Augen teilen sie seine Kleider und losen um das, was sich nicht gut teilen läßt (Mt 27 35 usw.). Offenbar ist seine Hinrichtung eine beschlossene Sache. Nach diesem ergreifenden Abschluß der Klage spricht die Schlußstrophe

20—22 noch einmal die dringende Bitte um baldige Rettung aus. Ein fast vorwurfsvolles: doch du! bleibe nicht länger fern! Jahwe muß jetzt eilen, um ihn von den Hunden, den Henkern, vom Löwen, dem Machthaber, von den Wildochsen, der feindlichen Partei, in letzter Stunde zu retten. אַיָּלוּת ist ἅπ. λεγ. und eine späte Bildung. Da כֶּלֶב eine durchsichtige Bezeichnung für den Henker ist, so kann das יָד nicht auffallen. יְחִידָה ist einer der in der späteren Zeit beliebt gewordenen zierenden Ausdrücke für die Seele; man erklärt ihn daraus, daß der Mensch die Seele nur Einmal besitze; vielleicht ist er eher nach Cnt 6 9: אַחַת zu erklären: das einzig Werte, Geliebte (vgl. φίλον ἦτορ, das »meine geliebte Seele« des deutschen Dichters). רֵמִים ist phonetische Schreibung für רְאֵמִים, Wildochsen (eine große Antilopenart s. zu Hi 39 9 f.). עֲנִיתָנִי ist sinnlos; erforderlich ist der Imp. eines Verbums, das mit מִן verbunden werden kann. Da augenscheinlich ein Versehen vorliegt, das möglicherweise durch das folgende Danklied für Erhörung v. 23 ff. beeinflußt ist, so schreibe ich עָזְרֵנִי, das auch Esr 8 22 mit מִן konstruiert ist und dem parallelen Verbum entspricht.

Ps 22 A gehört zu den besten Dichtungen im Psalter. Er würde den heutigen Leser gewiß noch mehr fesseln und ergreifen, wenn die Anspielungen des Dichters auf seinen Lebensgang und die Schilderung seiner gegenwärtigen Lage uns unmittelbar verständlich wären, aber es ist natürlich kein Fehler, daß er zunächst für sich

Ps 22 B

23 Erzählen will ich deinen Ruhm meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde will ich dich preisen.
24 Ihr Jahwe Fürchtenden preist ihn,
Same Jakobs, ehrt ihn
Und graut vor ihm, aller Same Israels!

25 Denn nicht hat er verabscheut [mein] Elend
Und sein Antlitz vor mir nicht versteckt;
Ja, auf mein Schreien zu ihm hat er gehört,
26 Von ihm kommt mein Lobpreis in großer Gemeinde,
Meine Gelübde bezahle ich vor den ihn Fürchtenden.

---

selber und für die, die ihn kennen und lieben, geschrieben hat. Neben der ungekünstelten Sprache, die kraftvolle und treffende Bilder nicht ausschließt, neben der fühlbaren Wahrhaftigkeit in dem Ausdruck seiner Stimmung und Gefühle, bezwingt den religiös gestimmten Leser das im besten Sinne naive Gottvertrauen des Verf.s, das gerade aus seinem Warum? v. 2 am lautesten herausspricht, die unbewußte Herzensunschuld eines Mannes, der an die sonst gewöhnliche Erklärung für die ausbleibende Hilfe, an die eigene Sünde, gar nicht einmal denkt, andererseits aber auch mit keinem Wort von seiner Rechtschaffenheit spricht, die Abwesenheit jeder Rachbegierde und Verwünschung seiner Gegner. Kein צַדִּיק, kein רְשָׁעִים, kein יֹאבְדוּ und יֵבֹשׁוּ im ganzen Psalm; allerdings auch nicht die fröhliche Hoffnung eines christlichen Märtyrers. Ueber die Abfassungszeit läßt sich nur so viel sagen, daß die Sprache und die Anklänge an andere Schriften, besonders das Buch Jesaia und Hiob, das Gedicht in die spätere Zeit verweisen. Der Dichter war vielleicht einer der von Alkimus hingeschlachteten Chasidim oder ein — gewiß unschuldiges — Opfer der Parteikämpfe unter den späteren hasmonäischen Fürsten. Sein Gedicht werden seine Freunde, ähnlich wie die Jünger des Sokrates dessen letzte Worte, aus seinem Gefängnis mit sich genommen und unter sich verbreitet haben, um sich in eigener Notlage daran aufzurichten.

Psalm 22 23—32.

Dreihebige Fünfzeiler, je ein Distichon und ein Tristichon. Das Lied, schlecht erhalten und reich an Varianten, ist dazu bestimmt, bei Darbringung eines Gelübdes von dem Darbringer oder wohl eher in seinem Namen von den Tempelsängern gesungen zu werden, und hat darum einen so allgemeinen Charakter, daß es auf viele Fälle anwendbar war (vgl. zu Hi 33 26—28 Ps 66 13 ff. 116).

23 24 einleitende Strophe. Der Darbringer will Jahwes »Namen«, nämlich die hilfreiche Tat, durch die er sich wiederum einen Namen gemacht hat, הַזְכִּיר אֶת־שְׁמוֹ, den Brüdern, den Volksgenossen, der Opferversammlung am Tempel »erzählen«, und diese sollen in seinen Lobpreis miteinstimmen. Solche Akte trugen ohne Zweifel sehr dazu bei, den Glauben an die Hilfe ihres Gottes bei den Juden zu stärken. גּוּר ist ein überschwänglicher Ausdruck für יָרֵא vgl. 38 8.

25 26 Die Begründung der Lobpreisung, v. 25a, enthält zwei Varianten: לֹא בוּז עֲנִי und לֹא שִׁקַּץ עֱנוּתִי; die erstere scheint das drastische שִׁקַּץ, für ekelhaft halten und danach behandeln, mildern zu wollen und darum jünger zu sein. Die jüngere Variante ist wohl die Ursache, daß in v. 25b c

[27]Essen sollen die Demütigen und satt werden,
Jahwen preisen, die ihn suchen!
Aufleben soll euer Herz für immer,
[28]Rühmen sollen Jahwen die Enden der Erde,
Anbeten vor ihm alle Völker.

[29]Denn Jahwes ist das Reich
Und er ist Herrscher über die Völker;
[30]Nur ihm sollen huldigen die Armen der Erde,
Ihm sich beugen, die im Staube sitzen
Und dessen Seele kein Leben hat.

---

das Suff. der 3. pers. geschrieben ist für das der ersten, das LXX noch hat und das die umgebenden Stichen empfehlen. In v. 26a l. מֵאִתּוֹ: von ihm her kommt, durch seine Hilfe ist veranlaßt mein Lobpreis und die gegenwärtige Bezahlung meines Gelübdes.

27 28 Allen Frommen soll es so ergehen wie dem Sänger, und alle Menschen sollen Gott preisen wie er. Aehnlich wie v. 27 spricht 69 33. »Essen und satt werden« ist sprichwörtlich für: ganz glücklich sein, besonders beliebt bei den Eschatologikern (vgl. zu Jes 65 13). Für עֲנָוִים, die Demütigen, Lieblingsausdruck vieler Psalmisten für die Frommen, hat LXX עֲנִיִּים. »Das Herz lebt auf« besagt: man wird wieder fröhlich, gewinnt neuen Lebensmut vgl. Gen 45 27. V. 28a enthält die Varianten יזכרו יהוה und יָשׁוּבוּ אֵלָיו; die zweite scheint eine Korrektur der ersteren zu sein und auf der Erwägung zu beruhen, daß die Heiden sich doch erst zu Jahwe bekehren müssen, bevor sie ihn preisen können; aber die Bekehrung der Welt zur wahren Religion gehört nicht in dies Lied bei Darbringung eines Gelübdes. L. יַזְכִּירוּ statt des Qal. In v. 28b hat LXX das richtige לְפָנָיו. Die »Geschlechter« und die »Völker« sind wieder Varianten; das schlichtere גּוֹיִם paßt besser ins Metrum. Die zu Kultuszwecken verfaßten Lieder lieben solche hyperbolische Verherrlichungen Jahwes durch Herbeiziehung der ganzen Völkerwelt, obwohl ja die Ueberzahl der Menschen nichts von ihm weiß. Das beruht nicht bloß darauf, daß längst die Juden ihn für den allein wahren Gott halten, sondern ist im Grunde eine Eigentümlichkeit aller Kulte; auch in polytheistischen Religionen wird oft der Gott, den man besingt, als der höchste von allen, als der Gebieter der ganzen Welt gepriesen. In Israel ist übrigens der begeisterte Deuterojesaia der erste, der alle אִיִּים zur Verherrlichung Jahwes auffordert.

29 30 In dem Komplex מלוכהומושל sind die mittleren Konsonanten הו doppelt zu schreiben, so daß der zweite Stichos mit וְהוּא מוֹשֵׁל (הוּ phonetisch für הוא) beginnt vgl. LXX. Das Reich Gottes, das überall, wo es in realem Sinne gemeint ist (Obadja v. 21 u. oft), selbstverständlich als zukünftig gedacht wird und mit der Herrschaft der Juden über die ganze Welt zusammenfällt, besteht hier in dem idealen Anspruch Jahwes

31 Der Same [Jakobs ehre ihn,
Aller Same Israels] diene ihm!
Erzählt werde vom Herrn dem Geschlecht, 32 das kommt,
Und melden soll man seine Gerechtigkeit
Dem Volk, das geboren wird, daß er es getan.

auf die Weltherrschaft. Das ist im Einklang mit der zu v. 28 erwähnten kultischen Doxologie und findet sich auch in der zugesetzten Doxologie des Vaterunsers, während doch dessen Hauptbitte das Reich Gottes als durchaus zukünftig hinstellt. In v. 30 ist mit Bruston u. a. das unsinnige אכלו in אַךְ לוֹ zu zerlegen und das folgende וְ zu streichen. דִּשְׁנֵי ergibt das lustige Bild, daß die fetten Leute sich beugen sollen — warum die fetten? soll das für sie mühevolle Sichbeugen ihre Strafe sein? oder ihr Stöhnen ein Genuß für Jahwe? Daß die Fetten soviel als die Mächtigen sind, ist eine willkürliche Behauptung, auch wird das Wort sonst nicht von Menschen gebraucht. Der Parallelismus fordert ein Wort wie רָשֵׁי. Zweifelhaft ist mir ferner das יוֹרְדֵי ע', da schwerlich von Sterbenden noch eine Verbeugung verlangt wird; ich ersetze das Part., das wohl nur die Gedankenlosigkeit des Abschreibers verschuldet hat, durch יֹשְׁבֵי, die (trauernd) im Staube sitzen. Der letzte Satz ist ein Relativsatz mit weggelassenem אֲשֶׁר. חָיָה wie Hes 18 27; jedoch sollte man יִחְיֶה als Potentialis erwarten statt des Perfekts, besser spricht man daher חָיָה aus und erklärt den Ausdruck nach dem יְחִי v. 27c: wer den Lebensmut verloren. So sprechen alle Sätze von v. 30 vom עֳנוּת: alle Unglücklichen sollen sich an Jahwe wenden, denn er hilft ihnen, wie er dem Sänger geholfen hat vgl. die schönen Ausführungen über Jahwes Nothilfe in Ps 107. Die Schlußstrophe

31 32 ist in schlechter Verfassung. Dem זרע v. 31 fehlt die unentbehrliche Determination durch einen Genitiv oder ein Suffix, außerdem hat v. 31 drei Hebungen zu wenig. Ich vermute, daß der Ausfall zwischen dem ersten und zweiten Wort zu suchen, daß er durch die Aehnlichkeit der vorhandenen und der ausgefallenen Wörter veranlaßt und nach der Einleitungsstrophe wieder auszufüllen ist; danach lese ich: יַעֲבְדֵנוּ [יַעֲקֹב יְכַבְּדֵנוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל] זֶרַע, der Abschreiber war von יעקב gleich auf יעבדנו übergesprungen. Endlich ist das letzte Wort von v. 31 mit dem ersten von v. 32 nach LXX zu לְדוֹר בָּא (ohne Artikel wie לְעַם v. 32b) zu verbinden. Am Schluß kann man עָשָׂה oder עָשָׂה lesen: Jahwe hat getan, was seine Verehrer von seiner »Gerechtigkeit«, seiner Bundestreue, erwarten durften. In לַאדֹנָי (mit quiesziertem א) steht ל poetisch für עַל.

Ps 22 B ist wesentlich ein Produkt des liturgischen Bedürfnisses und darum als Gedicht nicht bedeutend; er ist zu vergleichen mit jenen Dankgebeten, die unsere Geistlichen herkömmlicherweise auf Ansuchen einzelner Gemeindeglieder unter Anwendung stehender Formeln sprechen. In religionsgeschichtlicher Hinsicht verdient Hervorhebung, daß — wie nicht bloß dieser Psalm zeigt — der Tempelkult, weil er Jahwe möglichst zu verherrlichen sucht, für die Belebung des universalistischen Zuges der Jahwereligion wirksam war; er steht damit in einem ge-

Ps 23 [1]*Jahwe ist mein Hirt, ich darbe nicht*
Zu Wassern der Erholung geleitet
er mich, [2]*Auf grünen Auen,*
[3]*Meine Seele erquickt er.*
Er führt mich in rechten Geleisen
Um seines Namens willen,
[4]*Auch wenn ich wandre im dunklen Tal,*
Fürchte ich kein Unglück.
[Auch in den Nächten bange ich nicht,]
Denn du bist bei mir,
Dein Stecken und dein Stab,
Die trösten mich.

wissen Gegensatz zu dem Heiligkeitsgesetz und der gesetzlichen Praxis überhaupt, die das Judentum von der übrigen Menschheit absonderte. Daß außerdem die Gelübdefeiern mit ihren „Erzählungen von Jahwes Namen" die Zuversicht des einzelnen Juden in seine Religion lebendig erhielten und erhöhten, ist zu v. 23 f. bemerkt worden. Daß der Psalm der späteren Zeit angehört, ist klar, ebenso, daß er mit Ps 22 A nur durch die Liturgie zusammengeschweißt sein kann.

Psalm 23.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen (wie Ps 14 19 B) oder zwei Pentametern (die dreihebigen Distichen bezeichnet Josephus als Hexameter). Der Dichter feiert Jahwe als seinen Hirten auf dem Lebenswege und seinen Wirt im Tempel.

1—3[a] Das erste Distichon ist metrisch überfüllt, wahrscheinlich durch das יְרַבִּיצֵנִי v. 2, das von jemandem hinzugesetzt sein wird, der den Parallelismus für defekt hielt; auf den Grastriften wird das Schaf geweidet, nicht gelagert, dies vielmehr an dem »Wasser des Ausruhens« (abstrakter Plur.), wo die Herde am Mittag (Cnt 1 7) und in der Nacht vom Weidegang ausruht. Das עַל v. 2 ist wohl gewählt, weil die Weiden auf den Bergen, die Wasser in der Tiefe sich befinden. Das Bild vom Hirten, in der ältesten Poesie gewiß nicht selten vgl. Gen 49 24 (später ist Jahwe der König), ist besonders durch Deuterojesaia wieder zu Ehren gekommen und in der nachexilischen Zeit sehr beliebt (s. z. B. Ps 100); die Strophe erinnert besonders an Jes 49 9 10.

3[b]**—4**[b] Rechte Geleise sind solche, die nicht in Gefahr bringen; Jahwe führt den Dichter auf rechtem Wege, weil er selber צַדִּיק heißt, weil ihn seine eigene Natur dazu antreibt. Weil der Dichter sich sorgsam geleitet weiß, wandert er auch furchtlos im »dunklen Tal« (sprich צַלְמָוֶת), in einem der tiefeingeschnittenen, dem Sonnenlicht nicht zugänglichen Wadis des judäischen Kalkgebirges, wo man leicht abstürzt. Der dritten Strophe

4[c—e] ist der erste dreihebige Stichos abhanden gekommen; er mag etwa wie Ps 27 1 (Ps 27 1—6 scheint von demselben Verf. herzustammen) das Verbum פָּחַד und dazu eine Orts- oder Zeitangabe enthalten und also dem vorhergehenden Distichon entsprochen haben: גַּם בַּלֵּילוֹת לֹא אֶפְחַד. In der Nacht drohen die Raubtiere das Lager der Schafe zu überfallen, aber der Hirt bekämpft oder verscheucht sie mit seinem (unten wohl mit einer Eisen-

5 *Du richtest vor mir den Tisch her*	*Angesichts meiner Widersacher,*
Hast mit Oel reichlich mein Haupt gesalbt,	*Mein Becher ist Ueberfluß.*
6 *Nur Glück und Huld folgen mir*	*Alle Tage meines Lebens,*
Und wohnen werde ich im Hause Jahwes	*Auf lange Jahre.*

spitze besetzten) langen Hirtenstabe. Das eigentümliche הַמֶּה auch 27 2; zum Hirtenstab als Waffe s. I Sam 17 43; Hirtenkämpfe mit reißenden Tieren Jes 31 4 I Sam 17 34 ff.

5 Ein zweites Bild, ohne jede Vermittlung an das erste angereiht, was freilich bloß deswegen störend auffällt, weil der Psalm nur diese zwei Bilder hat. Jahwe bewirtet den Dichter wie einen Gast mit Ueberfluß, nachdem er ihn festlich und reichlich gesalbt (Lk 7 46 s. Ps 133 2), die Widersacher müssen zusehen. Es ist schade, daß selbst in diesem Idyll die Anspielung auf die Feinde nicht ausbleibt.

6 L. וְשַׁבְתִּי (s. zu 27 4) oder וַיָּשַׁבְתִּי, denn שׁוּב wäre wohl mit אֶל verbunden; vor allem würde die Hoffnung auf eine Rückkehr nach dem Tempel »auf lange Lebenstage« auf eine freiwillige oder eher unfreiwillige Entfernung schließen lassen und dann den beglückten Ton des Gedichts unbegreiflich machen: wie ganz anders klingt Ps 42 43, das Gedicht eines wirklich vom Tempel Entfernten! Das Wohnen im Tempel, den man doch am natürlichsten unter dem Haus Jahwes versteht, ist nach 5 5 15 1 auf die beständige Teilnahme am Gottesdienst zu deuten vgl. noch Lk 2 37. Wie es scheint, hätten ihm die Widersacher diese gern unmöglich gemacht; er rechnet auf Grund seiner bisherigen Lebensführung durch Jahwe darauf, in seiner Ehrenstellung bei Gott recht alt zu werden (s. weiter zu Ps 27 1—6).

So unangenehm wir es empfinden, daß die ewigen Streitigkeiten in der Judenschaft ihren Schatten in das Gedicht werfen müssen, so hat doch im übrigen Ps 23 die Vorliebe verdient, die seit alters die Bibelleser für dies Idyll der Gottesgemeinschaft gehegt haben. Sein Verfasser könnte wegen der großen inneren und äußeren Aehnlichkeit dieses Psalms mit 27 1—6 ein Mann wie der Hohepriester Simon II (Sir 50) oder Onias III gewesen sein.

Psalm 24.

Eine aus drei gänzlich verschiedenen Liedern oder Liedbruchstücken zusammengesetzte Liturgie, die von den Teilnehmern an der Prozession auf den Tempelberg und dem Einzuge in den Tempel gesungen wurde, vermutlich als erster Teil der Tempelweihfeier. Das erste Lied, ein dreihebiger Vierzeiler,

1 2 enthält eine allgemeine Verherrlichung Jahwes, in dessen Haus man einziehen will. Man muß Jahwe verehren, weil er der Herr der ganzen Welt ist — ein Gedanke, der fast in allen Doxologien wiederkehrt (s. die Schlußbem. zu Ps 22 B); er ist aber der Herr der Erde, weil er sie gemacht hat (vgl. den Bannspruch Jer 10 11 über »die Götter,

Ps 24 a [1]*Jahwes ist die Erde und was sie füllt,*
Der Erdkreis und die auf ihm Wohnenden,
[2]*Denn er hat aufs Meer sie gegründet*
Und auf Fluten sie aufgestellt. —

(Ps 24) b [3]*Wer darf steigen auf den Berg Jahwes*
Und wer stehen an seiner heiligen Stätte?
[4]*Der rein ist von Händen und lauteren Herzens,*
Wer nicht erhebt zum Eitlen seine Seele.
und nicht schwört zum Betrug

[5]*Der wird Segen davontragen von Jahwe,*
Rechtfertigung vom Gott seiner Hilfe;
[6]*Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen,*
Die da suchen das Antlitz des Gottes Jakobs. —

die Himmel und Erde nicht gemacht haben«), sie wie ein Haus gebaut hat. Und zwar aufgebaut über dem Meer (יַמִּים poetischer Plur. mit singul. Sinn), nämlich dem unterirdischen Meer (Ex 20 4). Der Mensch sucht sich für den Hausbau den festesten Boden (Mt 7 24 ff.), Gott hat das Weltenhaus auf Wasser gegründet! wie sollte man ihn nicht ehren und als den Herrn über alles, was in der Welt ist, anerkennen und ihm schuldigen Dienst widmen!

3—6 Der zweite Teil der Liturgie, aus zwei dreihebigen Vierzeilern bestehend, redet von denen, die Jahwe zu verehren kommen; gleichsam eine kurze Beichte wie Ps 15.

3 4 Wer darf kommen? fragt eine Stimme oder ein Halbchor des Zuges, der von der Stadt her in feierlicher Prozession zum Tempelberg hinaufzieht. Eine andere Stimme gibt eine ähnliche Antwort wie Ps 15, nur eine viel kürzere. Damit die Reinheit der Hände nicht etwa von der kultischen Reinheit verstanden werde, für die die Teilnehmer an der Prozession schon die Nacht vorher gesorgt haben (s. Jes 30 29), wird auch die Lauterkeit des Herzens, der Gesinnung hervorgehoben. Das Nichtige, zu dem man »die Seele nicht erheben«, auf das man nicht den Sinn setzen soll, ist Gegensatz zu Gott, dem man jetzt naht vgl. 25 1 86 4 143 8, ist das unheilige Wesen, das Unsittliche, Sinnliche, Gemeine, das zu den Schlechtigkeiten verführt, von denen sich nach der ausführlicheren Beichtformel Ps 15 der Teilnehmer am Gottesdienst frei wissen muß. Das Qre נַפְשִׁי = שָׁמְיִ Ex 20 7 ist nur eine Probe wunderlicher rabbinischer Exegese. Der dritte Stichos v. 4c: »und nicht schwört zum Truge« erwähnt eine spezielle Sünde, den Meineid aus Gewinnsucht, ist daher von Bickell mit Recht ausgeschieden; es ist ein Zusatz, der vielleicht andeuten soll, daß man diese kurze Beichte je nach den Umständen erweitern kann, wie Ps 15 geschehen.

5 6 Nach dieser kurzen Selbstprüfung preist wieder die erste Stimme v. 5 den Lohn der Frömmigkeit, die göttlichen Segnungen. צְדָקָה hätte

(Ps 24) c 7 *Hebet, Tore, eure Häupter,*
Ja, erhebt euch, uralte Pforten,
Daß einziehe der König der Ehren!

oben auch mit »Heil« übersetzt werden können, es ist die göttliche Anerkennung der Rechtschaffenheit durch das äußere Wohlergehen und die Hilfe Gottes, die dem Guten zuteil wird; wie man Gott »Ehre geben« kann (Ps 29), so gibt Gott Gerechtigkeit durch Zuerkennung von Glück und Rettung. So sind erkennbar, sagt v. 6 die zweite Stimme, die Jakobs Gott suchen. Daß für פָּנֶיךָ mit LXX פְּנֵי אֱלֹהֵי zu lesen ist, liegt auf der Hand; das ך muß aus einer Abkürzung von אלהים haben hervorgehen können, wie ich nicht bloß wegen dieser Stelle annehme.

7—10 Dieser dritte Teil der Liturgie ist bei weitem origineller als die beiden anderen und wahrscheinlich als selbständiges Lied bei einer besonderen Gelegenheit entstanden. Gewöhnlich nimmt man an, daß das Lied gesungen worden sei, wenn die Jahwelade nach einem siegreichen Kriege in den Tempel zurückkehrte, aber es ist nicht sicher, jedenfalls völlig unbekannt, daß die Lade noch nach der Zeit Davids, als sie nicht mehr mit dem Zelt wanderte, sondern im Debir des salomonischen Tempels verschwunden war, die Kriege der Juden anführte. Da die Pforten, durch die sie einziehen soll, uralt genannt werden, sie selber aber durch die Chaldäer verbrannt wurde, so kämen höchstens das 8. und 7. Jahrh. in Betracht, was wären denn das für siegreiche Kriege, die die Judäer in dieser Zeit geführt hätten? Eher ist Hupfeld im Recht, wenn er an eine Tempelweihe denkt; wahrscheinlich handelt es sich um die Wiedereinweihung des von Antiochus Epiphanes entheiligten Tempels (Ps 74) durch die siegreichen Makkabäer im Dez. 165. Sollte das richtig sein, dann hat Ps 24 vermutlich zur Liturgie des Enkänienfestes gehört, das seitdem alljährlich im Dez. gefeiert wurde. Bei der eigentümlichen Auffassung der nachexilischen Juden von Jahwes Verhältnis zum Tempel war es möglich, ihn als den Bewohner Zions zu denken und zugleich auf seinen Einzug in den Tempel zu hoffen, eben darum konnte das zur Tempelweihung des Jahres 165 gedichtete Lied immer wiederholt werden. Wie der Einzug Jahwes sinnlich dramatisch dargestellt wurde, das können wir allerdings nicht wissen; vielleicht ist durch solche Feiern die Frage angeregt worden, ob man nicht wieder eine Jahwelade haben müsse oder ob nicht die alte wieder zum Vorschein kommen werde (s. zu Jer 3 16), inzwischen mag man sich durch ein anderes Zeichen der Oberhoheit Jahwes, etwa durch Vortragen einer Gesetzesrolle (die Vorzeigung einer geschändeten Thorarolle hatte die Juden zur Wut und zum siegreichen Dreinschlagen entflammt) geholfen haben. Das Lied besteht aus vier dreihebigen Dreizeilern und ist gewiß von respondierenden Stimmen gesungen worden.

7 Je vornehmer der einziehende Triumphator, desto höher die Ehrenpforten, um seine Größe zu symbolisieren; hier, wo es sich nicht

8 *Wer ist da der König der Ehren?*
Jahwe, stark und ein Held,
Jahwe, der Kriegsheld.

9 *Hebet Tore, eure Häupter,*
Ja, hebt sie, uralte Pforten,
Daß der König der Ehren einziehe!

10 *Wer ist denn Er, der König der Ehren?*
Jahwe, [der Gott] der Heere,
Er ist der König der Ehren.

---

um künstliche Bogen handelt, werden die »uralten« Pforten des Tempels in schönem Bilde aufgefordert, sich emporzurecken. Der Ausdruck עוֹלָם beweist, daß der Tempel schon Jahrhunderte alt sein muß, das Gedicht kann also nur aus der letzten Zeit v o r dem Exil, wo aber zu einem Triumphzug dieser Art kein Anlaß war, oder aus den letzten Jahrhh. vor Chr. stammen. Dasselbe gilt, wenn man unter den Toren nicht die des Tempels, sondern die der Stadt verstehen will.

8 Eine Stimme fragt, etwa vom Tempeltor her: wer ist der König, der einziehen will, und der herannahende Zug antwortet: Jahwe, der Krieger. עִזּוּז nur noch Jes 43 17. Jahwes kriegerischer Charakter wäre wohl nicht so stark betont, wenn diesem Einzug nicht ein siegreicher Krieg vorhergegangen wäre. Mit »Getöse aus der Stadt und aus dem Tempel« (Jes 66 6) ist Jahwe gegen seine Feinde ausgezogen, im Triumph kehrt er heim in sein Haus; Held und Kriegsmann nennt ihn Deuterojesaia (42 13). Der dritte Dreizeiler

9 wiederholt den ersten. Ob das שְׂאוּ v. 9b, wozu רָאשֵׁיכֶם ergänzt werden muß, eine absichtliche Variation von dem Niph. v. 7b oder welche Lesart die einzig ursprüngliche ist, läßt sich nicht entscheiden. Dagegen ist in der Schlußstrophe

10, wo v. 8 wiederholt ist, die Absichtlichkeit der Variation unverkennbar. Zunächst die Frage dringender: wer ist denn Er, der König der Ehren? Dann die Antwort klangvoller und majestätisch abschließend: Jahwe, der Gott der Heere, Er ist der König! Aus metrischen Gründen ist אֱלֹהֵי vor צְבָאוֹת einzusetzen, wenn nicht etwa der Auftakt zugunsten einer stärkeren Betonung des הוּא weggelassen ist. Die Heere sind die Gestirne; »Jahwe der Heere« ist der Jahwe, der seinen Sitz und sein Reich im Gebiet der Sterne hat; es gab in ältester Zeit auch andere Jahwes (oder Geister, eigentlich »Hauchende«, spirantes, von הָוָה, hauchen, Wesen, die am Geisterhauch Hi 4 verspürt werden). Bisweilen sind die Gestirne auch seine Mitkämpfer (Jdc 5) oder seine himmlischen Mitberater (I Reg 22) oder das Heer, das er allnächtlich im Appell aufruft (Jes 40), oder gleichsam seine Nachbarn in der Höhe, die ihm bei der Grundsteinlegung des Weltenhauses zujauchzen (Hi 38).

Ps 25 א [1]*Auf dich, Jahwe, richte ich meine Seele,*
[5c]*Auf dich hoffe ich allezeit.*
ב [2]*Auf dich vertraue ich, laß mich nicht zuschanden werden,*
Laß nicht jubeln meine Feinde über mich!
ג [3]*Auch werden alle, die auf dich hoffen, nicht zuschanden werden,*
Zuschanden werden die grundlos Abtrünnigen.
ד [4]*Deine Wege, Jahwe, lasse mich erkennen,*
Deine Pfade lehre mich!
ה [5]*Laß mich wandeln in deiner Wahrheit,*
Denn du bist der Gott meines Heils.

Ist v. 7—10 ursprünglich auf das Fest vom Jahre 165 gedichtet, so ist Ps 24 als Teil der Liturgie des Tempelweihfestes natürlich noch jünger, obwohl v. 1—6 ja älter sein können.

Psalm 25.

Ein alphabetischer Psalm, darum ein Mosaik von allerlei Sentenzen und Bitten, vielleicht von demselben Verf. wie Psalm 34. Jeder Buchstabe des Alphabets führt ein Distichon zu drei Hebungen an, doch fehlt das ו wie in Ps 34. Dafür ist in beiden Psalmen am Schluß ein Vers angehängt, in dem der Verf. seinen Namen verewigt zu haben scheint.

1 א Das Distichon ist unvollständig; mit Bickell ergänze ich es durch v. 5c, wodurch das א einen kleinen Vorzug vor den übrigen Buchstaben erhält wie in Ps 9 10. »Die Seele erheben zu« wie 24 4. קִוָּה v. 5c mit Acc. pers. wie 39 8 40 2 Jes 26 8 (meist mit לְ oder אֶל).

2 ב Das אֱלֹהַי ist natürlich zugesetzt. Von den unvermeidlichen Feinden spricht auch v. 19, ebenso unanschaulich wie hier. Es scheint zum Inventar der Frömmigkeit zu gehören, daß man gewisse Leute zu Feinden hat. So war es früher bei uns notwendig, daß ein wahrer Christ täglich einige Seufzer ausstieß über dies Jammertal, die Sünden der Mitmenschen und die eigenen. Auch die Frömmigkeit hat ihre Moden.

3 ג Nach der Bitte v. 2b ganz unvermittelt die Versicherung, es können ja auch nur die Schlechten unterliegen, nicht die Guten; man sollte entweder in beiden Versen אַל oder umgekehrt לֹא erwarten, aber mit der Logik darf man in solchen »Dichtungen« wohl nicht kommen. רֵיקָם v. 3b enthält wohl wie אָוֶן 59 6 (40 5) einen sittlichen Vorwurf vgl. רִיק 4 3; »ohne Grund« besagt zugleich »aus schlechten Gründen«; Leute, die Religion und Art der Väter leicht aufgeben, sind רֵקִים, Lumpen.

4 ד Wegen לַמְּדֵנִי sind die »Wege Jahwes« der Lebenswandel, den Jahwe von den Menschen verlangt, der Wandel im Gesetz, dessen Erlernung viel Mühe kostet, so daß Jahwe mithelfen muß. אֹרְחוֹתֶיךָ kommt von אֹרַח, ist also inkorrekt mit ō statt mit ŏ (־ֹ) punktiert, verwechselt mit אֹרְחָה Karawane.

5a b ה Zur »Wahrheit« vgl. 19 10 139 35; die wahre Religion bringt »Heil«, eben darum hält man sich an sie: das gewöhnliche eudämo-

ז [6]*Gedenke deiner Barmherzigkeit, Jahwe,*
Und deiner Gnaden, die von Ewigkeit her sind.
ח [7]*Der Sünden meiner Jugend gedenke nicht*
Um deiner Güte willen, Jahwe!
ט [8]*Gütig und gerecht ist Jahwe,*
Darum belehrt er Sündigende über den Weg.
י [9]*Er läßt Demütige wandeln im Rechten*
Und lehrt Fromme seinen Weg.
כ [10]*Alle Pfade Jahwes sind Liebe und Treue*
Für die, die seinen Bund und seine Zeugnisse bewahren.

nistische Motiv der Gesetzesreligion. וְלַמְּדֵנִי ist mit Ewald als versehentliche Wiederholung aus v. 4 zu streichen. Zu v. 5c s. v. 1.

6 ז Das sinnlose כִּי ist wohl durch Dittographie entstanden. War Jahwes Gnade von uran, so wird sie auch nicht wieder aufhören. Solcher Ausdrucksweise bedient sich die nicht durch philosophische Schulung hindurchgegangene Sprache da, wo wir abstrakte und absolute Begriffe brauchen würden: Jahwe ist »seinem Wesen nach« gütig.

7 ח Drei Stichen statt zwei, aber der oben ausgelassene: »Und meiner Vergehen, nach deiner Gnade gedenke mir dessen« (l. אֹתָהּ für אֹתָהּ mit Böttcher, das weibliche Suff. bezieht sich auf פִּשְׁעַי) zeigt schon durch seine Stellung, daß er nicht von Anfang an da war; er ist wohl der Stoßseufzer eines Lesers, der nicht bloß Jugendsünden auf dem Gewissen hatte. Sünden der Jugend gelten als leichtere Sünden; aber der Verf. fürchtet, daß er, wenn er sich auch jetzt eines musterhaften Lebenswandels befleißigt, doch ihretwegen noch einmal ins Unglück geraten könnte vgl. Hi 13 26; Verjährung der Schuld gibt es eigentlich nicht, die Enkel Sauls müssen noch für seine Bluttat büßen II Sam 21 1 ff., ebenso das nachexilische Volk für die Sünden der Väter.

8 ט הוֹרֶה mit בְּ wie v. 12 27 11. Für חַטָּאִים, Menschen, die gewohnheitsmäßig sündigen und sich um die Lehre des Gesetzes nicht kümmern (s. zu 1 1), ist mit Wellh. und Bickell חֹטְאִים, gelegentlich sich Verfehlende, zu lesen. »Der Weg« ist schon term. techn. für den richtigen Weg. Jahwe belehrt die Irrenden aus Güte, weil er ihr Wohl will, durch das Gesetz; der richtige Weg dient »zum Nutzen«, wie die späte Stelle Jes 48 17 sagt.

9 י יַדְרֵךְ poetische Verkürzung für יַדְרִיךְ. Das »Recht« ist die Bezeichnung für die objektive Seite der Religion (das dîn des Islams), wie die »Furcht Gottes« die subjektive Seite kennzeichnet. Eins von den beiden עֲנָוִים wird Schreibfehler für ein Synonymum sein.

10 כ Die Wege Jahwes sind hier (anders als v. 4) seine Vorsehung; die »Liebe und Treue« (אֱמֶת anders als v. 5) sind Anspielung auf Ex 34 6. Der »Bund« wird für die spätere Zeit auf die Beschneidung begründet, soweit es sich um den Einzelnen handelt vgl. zu Jes 56 4 Sach 9 11; zu den Zeugnissen s. zu 19 8. Nur gegen die gesetztreuen Juden zeigt Gott sich gnädig und treu. Der Stil ist hier bare Prosa.

ל 11 *Um deines Namens willen, Jahwe,*
Vergieb meiner Schuld, denn groß ist sie.
מ 12 *Wer ist der Mann, der Jahwe fürchtet,*
Den wird er belehren über den Weg, den er wählen soll.
נ 13 *Er selber wird im Guten weilen,*
Und sein Same wird das Land besitzen.
ס 14 *Das Geheimnis Jahwes ist für die, die ihn fürchten,*
Und sein Bund ist es, sie es wissen zu lassen.

11 ל Wenn Jahwe sich selber im Thorabuche »groß an Liebe und Treue« hat nennen lassen, so darf der Verf. auf Verzeihung seiner großen Schuld rechnen. Die Bitte v. 7a ließ eigentlich nicht erwarten, daß er auch jetzt sich sehr verschuldet hat; aber derartige Selbstanklagen gehören nun einmal zur frommen Sprache (sind auch im Christentum vielfach im Schwange als sehr erbaulich und gottgefällig), und um einen Zusammenhang kümmert sich ein alphabetisches Kunstwerk nicht viel. Zu dem Perf. cons. s. Ges.-K.[26] § 112 nn.

12 מ Die Natur eines Gesetzes, das mit tausend Vorschriften das Leben bis ins einzelnste leitet, bringt es mit sich, daß man oft zwischen verschiedenen Vorschriften und verschiedenen Auslegungen wählen muß (der Umfang des Talmud ist ein Beweis dafür), aber Gott kommt dem Gottesfürchtigen in Zweifelsfällen zu Hilfe mit seiner Belehrung; ebenso hört man seine warnende und weisende Stimme hinter sich, wenn man aus Unachtsamkeit rechts oder links abweicht, erblickt ihn als מוֹרֶה, wie Jes 30 20 21 ausgeführt wird. Daß der »Gott fürchtende« hier schon der Proselyt des späteren Sprachgebrauchs wäre, ist durchaus unwahrscheinlich (s. v. 14); eher könnte man bei dem Wählen an den Begriff der αἵρεσις, des Sichentscheidens für die eine oder andere Richtung denken, doch ist auch dies wohl zu speziell. Die Frage mit מִי ist eine bei den Späteren beliebte Umschreibung eines Relativsatzes vgl. zu Jes 44 10.

13 נ »Seine Seele«, d. h. er in eigener Person, ist Gegensatz zu »sein Same«. Seine Nachkommen werden einmal die Zeit erleben, wo die Juden, natürlich nur die gesetztreuen, Palästina besitzen und es nicht mehr mit den Heiden, Schismatikern und »Gottlosen« teilen müssen vgl. zu Jes 60 21 57 13 65 9. In etwas geheimnisvoller Weise deutet

14 ס an, wie der Verf. zu der Behauptung v. 13b kommt: kraft des Bundes, den Jahwe mit ihnen hat, teilt er den frommen Juden den geheimen Ratschluß mit, den er zu ihren Gunsten gefaßt hat, den Ratschluß von ihrer künftigen Herrschaft und Herrlichkeit. Das ist offenbar eine Anspielung auf die apokalyptische Literatur der späteren Zeit. Diese hält der Verf. für inspiriert, denn wenn auch die sehr menschliche Entstehung der Zukunftsenthüllungen dem halbwegs Eingeweihten bekannt war, so rührte doch ihr durch eine seltsame Auslegung der alten Prophetenschriften gewonnener Inhalt von Gott her und war Gottes Wort so gut wie es die rechtgläubige Dogmatik und Predigt der verschiedenen Kirchen ist.

ע [15]*Meine Augen sind beständig auf Jahwe gerichtet,*
Denn Er wird meine Füße aus dem Netz führen.
פ [16]*Wende dich zu mir und sei mir gnädig,*
Denn einsam und elend bin ich.
צ [17]*Die Nöte meines Herzens entferne*
Und aus meinen Aengsten führe mich heraus!
ק [18]*Kürze ab mein Elend und meine Mühsal*
Und vergieb all' meine Sünden!
ר [19]*Sieh meine Feinde, daß sie viel sind,*
Und den gewalttätigen Haß, mit dem sie mich hassen!
ש [20]*Bewahre meine Seele und befreie mich,*
Laß mich nicht zuschanden werden, denn ich berge mich
ת [21]*Unsträflichkeit und Gradheit werden mich behüten, [in dir!*
Denn ich hoffe auf dich, Jahwe.
פדהאל [22]*Erlöse, Gott, Israel aus allen seinen Nöten!*

15 ע Was der Verf. mit dem Netz meint, erfährt man nicht; vgl. zu v. 2.

16 פ יָחִיד muß wohl »einsam« bedeuten. Wenn der Verf. einsam und elend war, warum gibt er nicht einmal etwas Konkretes darüber?

17 צ הַרְחִיבוּ, das weder als transitiv (sie machen weit) noch als intransitiv (sind weit) einen Sinn gibt, wird von den meisten in הַרְחֵב verwandelt und das ו zum folgenden Wort gezogen, aber es fragt sich, ob man sagen kann: Beengungen des Herzens weit machen (anders 4 4: in Beengung jemandem weit machen). Natürlicher ist הַרְחֵק, mache fern.

18 ק Das רְאֵה ist natürlich falsch, durch einen gleichgültigen Abschreiber, der schon den Anfang von v. 19 sah, hier niedergeschrieben und unverbessert gelassen. Ich schlage קַצֵּר vor: verkürze mein Elend vgl. 102 24. Die Sünden sind die Ursache der Mühsal, die erste Sünde die Ursache aller menschlichen Plage Gen 3, die Sünden des Einzelnen die Ursache seines besonderen Elends. Das schlimmste Elend wird nach Mk 13 20 kurz vor der großen eschatologischen Wendung, die alles wieder ins gleiche bringt, eintreten, aber von Gott um der Auserwählten willen verkürzt werden. Unser Autor denkt hier freilich an sein besonderes Elend. Zu diesem Elend gehört

19 ר vor allem der gewalttätige Haß seiner Feinde gegen ihn. Wenn er diese doch ein wenig beschreiben wollte! Schon darum, damit man ihm besser glauben könnte, denn nach v. 13 sollte er doch eigentlich im Glück weilen.

20 ש **21** ת Der zweite Stichos ist im MT zu kurz und nach LXX durch יהוה zu vervollständigen.

22 ist ein Zusatz, denn er beginnt mit פ, das schon da war, hat keine rhythmische Gliederung, redet plötzlich von Israel und schreibt »Gott« statt Jahwe. Es scheint daher, daß der Vers nur eine Unterschrift sein sollte. Da Ps 34 die gleiche Eigentümlichkeit aufweist und

Ps 26

[1]*Schaffe mir Recht, Jahwe, denn unsträflich bin ich,*
Und auf Jahwe vertraue ich, ohne zu wanken.
[2]*Prüfe mich, Jahwe, und versuche mich,*
Erforsche meine Nieren und mein Herz!

[3]*Denn deine Gnade ist vor meinen Augen,*
Und gewandelt bin ich in deiner Treue;
[4]*Ich saß nicht bei nichtsnutzigen Leuten*
Und kam mit Versteckten nicht zusammen.

---

seine Unterschrift sogar mit demselben Wort פְּדֵה beginnt, so hat die von DE LAGARDE irgendwo ausgesprochene Vermutung, daß der Dichter seinen Namen פְּדַהְאֵל versteckt anbringen wollte, viel für sich; auch der Abschreiber könnte es gewesen sein, sind doch Abschreibernachschriften in handgeschriebenen Büchern nichts Ungewöhnliches. Ps 25 und 34 hätten dann eine Zeitlang für sich existiert.

Einen Dichter kann man allerdings den Verf. dieser wenig zusammenhangenden Reihe von Sprüchen und Bitten kaum nennen. Er rechnet sich zu den „Demütigen" und gehört nach Sprache und Gedanken der spätesten Zeit an. Interessant ist immerhin v. 12—14.

Psalm 26.

Dreihebige Vierzeiler. Ein gottesdienstliches Lied; der Dichter will keinen Verkehr mit den boshaften und heimtückischen Leuten von der gegnerischen Partei, liebt den Tempelkult und bittet um gnädige Bewahrung vor dem Schicksal der Sünder, der Blutmenschen und Bestechlichen.

1 2 Der Anfang von v. 1 ist augenscheinlich in Unordnung. Der Stichos v. 1[a] ist viel zu lang, die Betonung des »ich« sonderbar und der Umstand, daß das mit כִּי beginnende Sätzchen v. 11[a] fast wörtlich wiederkehrt, verdachterregend. Ich vermute, daß dies Sätzchen wirklich aus v. 11[a] stammt und einen einfacheren, vielleicht undeutlich gewordenen Wortlaut verdrängt hat, der etwa כִּי תָם אֲנִי gelautet haben mag. Die Bitte: schaffe mir Recht, denn ich bin unschuldig, erinnert stark an 7 9[b]. Den Mut zur Bitte gibt dem Dichter sein Vertrauen auf Jahwe, sein unwankbares Festhalten an ihm. Jahwe soll ihn, sagt v. 2, nur auf Herz und Nieren prüfen (בְּחַן und צָרַף vom Metallprüfen). Zu dem in der Bitte v. 2 liegenden Selbstbewußtsein vgl. 17 3. Das Ktib las wohl die drei Imperative in v. 1 2[a] als Perfekte und schrieb darum צָרוּפָה als neutrisches Prädikat zu »Herz und Nieren« (geläutert sind usw.), aber Qre צָרְפָה, Imp., ist besser im Einklang mit den gewählten Verben, besonders mit נִסָּה, wobei man, wenn es Perf. wäre, doch eine Aufklärung darüber hätte erwarten dürfen, was das für eine Probe war, worauf der Dichter gestellt wurde.

3 4 Er darf der Probe entgegensehen, weil stets Jahwes Liebe und Treue ihm vor Augen waren — beide Begriffe sind hier etwas schillernd, weil sowohl als Gottes Eigenschaft wie als seine Gesetzes- und Heils-

5 Ich hasse die Versammlung der Bösewichter,
Und bei den Gottlosen sitze ich nicht;
8 Ich liebe die Wohnung deines Hauses
Und den Ort, wo deine Herrlichkeit daheim ist.
6 Ich wasche in Unschuld meine Hände
Und umwandle so deinen Altar, Jahwe,
7 Hören zu lassen lauten Lobgesang
Und zu erzählen all' deine Wunder.

offenbarung gebraucht s. 25 10 — und er mit schlechten Leuten keine Gemeinschaft hatte. חֶסֶד und אֱמֶת aus Ex 34 6 sind auf beide Stichen von v. 3 verteilt, dem Parallelismus zuliebe, wie das oft mit solchen Begriffspaaren geschieht (z. B. Ps 72 1). Daß die jüngere Literatur oft das Hithp. הִתְהַלֵּךְ dem schlichten הָלַךְ vorzieht, ist bezeichnend nicht bloß für die Sprache, die wie in jedem alternden Schrifttum schwere, zusammengesetzte, emphatische Ausdrücke und Wendungen für nötig befindet (unser heutiges Deutsch ist wiederum wie in der vorklassischen Zeit Zeuge dafür), sondern auch für die Religionsentwicklung: man geht nicht mehr, sondern »ergeht sich«, mit Selbstbespiegelung, auf den Wegen der Frömmigkeit, die einen großen und den wichtigsten Teil alles Tuns und Denkens in Anspruch nimmt. Das יָשַׁב v. 4 erinnert an 1 1; בוֹא עִם bedeutet: ins Haus der schlechten Leute (מְתִים gewählter Ausdruck) oder in deren Versammlungshaus kommen. Die »Versteckten« sind wohl zweideutige, intrigierende Menschen, hinter denen nichts echtes ist (שָׁוְא).

5 8 Der Verf. redet sich immer mehr in Hitze hinein; von den verdächtigen, charakterlos lavierenden Schlauen geht er über zu den — für ihn — unzweifelhaften Bösewichtern und Gottlosen. Der Ausdruck קָהָל zeigt, daß diese Leute eine Partei bilden, daß sie Versammlungen abhalten und als Parteifreunde beieinander sitzen (für dies zweite יָשַׁב hätte man gern ein anderes Wort). Die hier genannten Leute werden v. 9 als Blutmenschen und als bestechlich bezeichnet, sind also wohl die herrschende Partei, zu der der Dichter gehören könnte, wenn er wollte, seine priesterlichen Kollegen, wie es scheint, die ganz verweltlicht sind und sich grobe Ausschreitungen zuschulden kommen lassen. Er will an ihren Beratungen nicht teilnehmen, nicht mit ihnen auf einer Bank sitzen; er zieht ihrem Versammlungssaal den Tempel vor, sagt v. 8. Dieser Vers, den ich früher vor v. 7 gestellt habe, hat, wie ich jetzt glaube, seine richtige Stelle vor v. 6; das Gotteshaus steht im Gegensatz zum Versammlungshaus der Uebeltäter, das »lieben« zum »hassen« (das Umwandeln des Altars zum Sitzen bei den »Gottlosen«). Im מָעוֹן (s. I Sam 2 29 und 32, wo beide Male צַד מָעוֹן zu lesen ist; »neben« dem Heiligtum essen die Laien ihre Opfer) wohnt die Herrlichkeit Gottes! Dort weilt der Dichter lieber als unter den entarteten Genossen.

6 7 Darum »wäscht er seine Hände in Unschuld«, erklärt er, daß er mit jenen Leuten und ihrem Treiben nichts zu schaffen hat (Dtn 21 6),

9 Raffe nicht weg mit Sündern meine Seele
Und mit Blutmenschen mein Leben,
10 An deren Händen Schandtat klebt
Und deren Rechte voll ist von Bestechung!

11 Ich aber, ich wandle in meiner Unsträflichkeit,
Erlöse mich und sei mir gnädig, Jahwe;
12 Mein Fuß steht auf geradem Boden,
In Chören preise ich dich, Jahwe.

dreht ihnen ostentativ den Rücken und geht zum Tempel. Das Waschen der Hände bedeutet die Ablehnung jeder Gemeinschaft mit etwas, was geschehen ist, geschieht oder noch geschehen soll (Mt 27 24); בְּנִקָּיוֹן, mit Reinheit wie mit diesem Wasser, das die Befleckung wegwäscht (also etwa zur Reinigung, nicht in Reinheit, wobei kein Waschen mehr nötig wäre). Aus v. 6b muß man wohl schließen, daß die Teilnehmer am Opfer oder wenigstens die Ministranten, diese vielleicht mit den Opferstücken, die sie dann dem Hohenpriester zureichten (Sir 50 13), den Altar umwandelten; solche Umwandlung eines Heiligtums mit dem Opfer, die die Aufmerksamkeit des Numens erregen soll, kommt noch jetzt in Palästina vor (s. auch Wellh. Skizzen[1] S. 106). In v. 7 ist לַשְׁמִיעַ (für das Hiph. לְהַשְׁמִיעַ) mit בְּ konstruiert statt mit dem Akk. s. zu 20 8; LXX spricht לִשְׁמֹעַ, Qal: zu hören auf. Zum Jubelschall der Festteilnehmer vgl. 42 5.

9 10 Endlich einmal werden die Blutmenschen vom Gericht ereilt werden, möge dann Jahwe den Dichter vor einem Untergang mit ihnen bewahren, da ja leicht der Unschuldige mit den Schuldigen weggerafft werden könnte. Bestechungen nahmen nicht bloß die weltlichen Richter und Machthaber an, sondern auch die Priester für eine günstige Thora.

11 12 In v. 11a ist sowohl die Betonung von אֲנִי wie das Suff. von תֻּמִּי motiviert, der Dichter ist das Gegenteil von den v. 9 f. gezeichneten Menschen. Er darf also hoffen, »losgekauft« zu werden aus ihrem Untergang. In v. 11b ist hinter einem der beiden Verben יְ = יהוה einzusetzen vgl. LXX C. Al. Die Ebene, מִישׁוֹר, auf der man nicht so leicht stürzt, bezeichnet sowohl die physische wie die moralische Sicherheit vor dem Fall. מַקְהֵלִים, vgl. 68 27, wo das fem. steht, bedeutet wohl die einzelnen Abteilungen eines Festzuges; ob das Wort sein ה nicht erst nachträglich erhalten hat und eigentlich mit מַקֵּל, Rute, identisch ist (das freilich seinerseits von קהל, rufen, abgeleitet werden könnte), also etwas ähnliches wie מַטֶּה, שֵׁבֶט bedeutet? Die Teilnehmer an Festprozessionen haben sich jedenfalls nach Sippen, Familien, Gemeinden geordnet vgl. 68 25–28 42 5.

Wie mir scheint, läßt sich Ps 26 am besten als das Werk eines Mannes begreifen, der zur oberen Volksschicht, etwa zur Tempelpriesterschaft gehörte, aber sich von seinen Genossen wegen ihrer Verweltlichung, der zweideutigen Verschlagenheit der einen, der Schandtaten anderer von ihnen fernhielt, dafür sich mit um so größerer Liebe den religiösen (und ästhetischen) Beglückungen des Jahwe-

Ps 27 A

[1]Jahwe ist mein Licht und mein Heil,
Vor wem sollt' ich mich fürchten?
Jahwe der Schutz meines Lebens,
Vor wem sollt' ich bangen?

[2]Wenn Uebeltäter gegen mich rücken,
Mein Fleisch zu fressen,
Meine Dränger und die mir feind sind,
Die straucheln und fallen.

[3]Wenn sich ein Lager wider mich lagert,
Fürchtet sich mein Herz nicht,
Wenn sich Krieg wider mich erhebt,
Dabei bin ich getrost.

dienstes hingab; von den Freuden, die der Tempel und die mannigfachen dramatisch belebten Festfeiern empfänglichen Gemütern bereiteten, zeugen zahlreiche Stellen innerhalb und außerhalb des Psalters, leider ebensoviele von der stets wieder einreißenden Entartung der Tempelpriesterschaft. Der Verf. nennt sich nicht demütig, elend, fromm, gerecht usw., ist daher wohl kein Asidäer oder Pharisäer. Die „Selbstzufriedenheit", die man dem Psalm vorgeworfen hat, wird von manchem anderen weit übertroffen; der Vorwurf wäre wohl bei einem sorgsamen Eingehen auf die Lage des Dichters nicht entstanden, und der Dichter könnte eher die Gegenklage gegen die stumpfe Auslegung erheben, zu der das Abspielen der theologischen Leier führt. Wir sind allzumal Sünder, aber es gibt solche, die die erbauliche Verschwommenheit sich noch als Verdienst anrechnen, während sie nur ein faules Ausweichen vor der eigentlichen wissenschaftlichen Aufgabe ist.

Psalm 27 1—6.

Ps 27 A hat das Versmaß von Ps 23 und ist diesem Gedicht auch sonst nahe verwandt. Der Dichter, augenscheinlich ein Mann in höchster Stellung, scheint das Lied nach einem erlangten großen Triumph niedergeschrieben zu haben; er spricht sein unerschütterliches Vertrauen auf Jahwe aus, in dessen „Zelt" er sicheren Schutz findet.

1 Jahwe ist des Dichters Licht, erleuchtet ihm den Lebensweg. Der Anfang ähnlich wie 23 1. Der Dichter hat keine Furcht, wie der von 23 4.

2 Vielleicht werden Uebeltäter »sein Fleisch fressen« wollen, ihn anfallen wie reißende Tiere (7 3 17 12), sie werden zu Fall kommen! Ob innere oder äußere Feinde gemeint sind, läßt sich nicht ersehen. Zu קָרַב vgl. קֶרֶב, Nahkampf, dann Krieg (wie מִלְחָמָה, Handgemenge, dann Krieg). Das לִי ist Verstärkung des Suff. von אֹיְבַי, das vermutlich schwach gesprochen wurde; ähnlich das Aramäische und Nordisraelitische (Cnt 8 12). הֵמָּה wie 23 4b.

3 Daß sich ein feindliches Lager gegen ihn lagert, ein Krieg sich gegen ihn erhebt, kann wohl nicht ein Privatmann sagen, wenn auch wohl einmal ein Zank zwischen Bürgern Krieg genannt wird (120 7); der Dichter muß ein Fürst sein. בְּזֹאת mit dem Nebenbegriff »trotzdem«. בּוֹטֵחַ heißt nicht gerade »auf Gott vertrauend«, sondern sicher, Synon. von שַׁאֲנָן.

4 *Eins hab' ich erbeten von Jahwe,*	*Das begehre ich:*
Mich zu weiden an Jahwes Huld	*Und seinen Tempel zu besorgen.*
5 *Denn er birgt mich in seiner Hütte*	*Am Tage des Unglücks,*
Versteckt mich im Schatten seines Zeltes,	*Hebt mich auf Felsen.*
6 *Und jetzt erhebt sich mein Haupt*	*Ueber meine Feinde ringsum,*
Und opfern will ich in seinem Zelt	*Opfer des Triumphes.*

4 Zwischen die beiden Disticha ist ein Zitat aus 23 6 geraten: »mein Sitzen ist usw.«, der Dichter konnte weder sich selber noch einen anderen so wörtlich abschreiben. »Eines« erbitte ich, eines vor allem andern, eines, das alles andere mit enthält; dies eine wird auch durch das Zitat gut bezeichnet: der Dichter begehrt, sein ganzes Leben im Tempel sein zu dürfen. Denn dort weidet er sich an der »Wonnigkeit« Jahwes, an seiner Huld (vgl. 90 17) und an der Schönheit des Gottesdienstes (s. Schlußbem. zu Ps 26), und dort genießt gerade er noch eine besondere Freude: die Sorge für den Tempel. בקר scheint zu bedeuten: genau sehen, acht geben auf etwas (vgl. Hes 34 11 f. II Reg 16 15), beaufsichtigen. Der Dichter hat die Aufgabe, die Sach 3 7 der Engel dem Hohenpriester Josua zuweist: Gottes Haus zu regieren und seine Vorhöfe in Ordnung zu halten; er hat die Verwaltung des Tempels und des Gottesdienstes unter sich und betrachtet das als sein höchstes Glück. Er ist also allem Anschein nach Hoherpriester und wegen v. 3 zugleich Fürst (vgl. I Mak 14 41 ff. 15).

5 Das כי am Anfang hat wie oft nicht streng logische Bedeutung, der Schutz, den der Tempel dem Dichter gewährt, ist nicht der Hauptgrund für seine Liebe zum Tempel, aber es zeigt sich doch auch in dem Schutz die Freundlichkeit Jahwes. Ktib will סֻכָּה, aber das Suff. kann nicht entbehrt werden, denn der Dichter spricht nicht so im allgemeinen von Jahwes Beschützung, sondern von derjenigen, die der Besitz des Tempels dem Priester Jahwes gewährt; daher das Qre und LXX richtig סֻכּוֹ vgl. 76 3 Thr 2 6. Auch der Fels spielt wohl auf den Tempelberg an, vgl. Jes 30 29.

6 Gerade jetzt hat sich Jahwes Freundlichkeit und Beschützung bewährt, der Dichter hat über alle Feinde triumphiert. Für סְבִיבוֹתַי übersetzt die LXX ein מְסֻבָּתִי, aber das Perf. ist hier nicht am Platze, und bei סבב dürfte ein Obj. (»den Altar Jahwes«) nicht fehlen. Aus »Opfer des Jubelgeschreis« darf man wohl folgern, daß ein großer kriegerischer Erfolg die Veranlassung zur Abfassung dieses Gedichts gegeben hat. Der Schlußsatz in v. 6: Ich will Jahwe singen und spielen, paßt weder metrisch noch sachlich zu Ps 27 A und mag, wie so oft Zusätze dieser

Ps 27 B 7*Höre, Jahwe, meine Stimme, mit der ich rufe,*
Sei mir gnädig und erhöre mich!
8*Zu dir spricht mein Herz,*
Es sucht dein Antlitz.

Art, eine liturgische Notiz sein, die den Anfang des Gesanges andeutet, der auf den Vortrag von 27 A folgen sollte (s. zu 18 50).

Dies schöne Gedicht, formell noch vorzüglicher als der ihm nach Inhalt und Sprache nahe verwandte Ps 23, könnte einen Hohenpriester wie Jonathan, Simon, Johannes Hyrkanus zum Verfasser haben. Wäre es Simon, so wäre der Triumph vielleicht auch auf seine nach Eroberung der Davidsburg erfolgte Erhebung zum Volkshaupt, Hohenpriester und Oberfeldherrn auf Lebenszeit (I Makk 14 41 ff.) im Jahre 141 v. Chr. zu beziehen.

Psalm 27 7—14.

Ps 27 B hat zwar dasselbe Versmaß wie 27 A (3. 2 | 3. 2), kann aber weder mit ihm zusammenhangen noch von demselben Dichter stammen, denn die Lage des Verf.s ist ganz anderer Art als die des Verf.s von 27 A und er selber deutlich genug ein gewöhnliches Menschenkind und kein Fürst. Er ist durch die Verleumdungen und Gewalttaten seiner Gegner in große Gefahr geraten und bittet Jahwe um Hilfe. Das Gedicht ist schlecht erhalten.

7 8 In v. 7 faßt LXX אֶקְרָא richtig als Relativsatz zu קוֹלִי auf. In v. 8 versteht man nur den ersten Satz: mein Herz redet zu dir (לְךָ statt אֵלֶיךָ, vgl. Jes 38 15, wo וְאֹמַר לוֹ zu lesen ist); alles folgende ist ein wunderlicher Wirrwarr, völlig unbegreiflich die plötzliche Aufforderung Jahwes: suchet mein Antlitz, die selbst in einem besseren Zusammenhang für diesen Dichter nicht nötig wäre, ferner auffällig das dann folgende אֶת־, das weder vorher noch v. 9 vor פנים steht, endlich die Ueberfüllung des Metrums. Ich nehme zunächst אֶת יְהוָה (so statt אֶת־) aus v. 8 heraus und setze es an den Anfang von v. 9, wo es ausgezeichnet paßt. In dem, was übrig bleibt, sehe ich zwei Varianten, erstens eine stark entstellte: בקשו פני, zweitens: פניך אבקש. Die erstere hat ihre Entstellung dem Eindringen der zweiten und einer dadurch veranlaßten höchst ungeschickten »Verbesserung« seitens des Abschreibers zu verdanken; sie lautet ursprünglich בִּקֵּשׁ פָּנֶיךָ, es, mein Herz, sucht dein Antlitz. Für das erst nachträglich erfolgte Eindringen der zweiten spricht der Umstand, daß sie mitten in die Wörter אֶת und יהוה hineingeraten ist, also zwischen den Zeilen nachgetragen war; ihr »ich suche dein Antlitz« ist offenbar eine erleichternde Lesart für das immerhin eigenartige »mein Herz sucht dein Antlitz«. Der Dichter ist, wie es scheint, nicht in der Lage, im gewöhnlichen Sinne des Ausdrucks Jahwes Antlitz aufzusuchen, d. h. in den Tempel zu gehen, so tut er es im Herzen, in Gedanken, wie er auch mit dem Herzen zu Gott spricht; wahrscheinlich mußte er sich vor seinen Feinden verborgen halten.

9a—c nebst dem אֶת יהוה aus v. 8. Eine rührende Bitte um Gehör! הָיִיתָ gibt nur Sinn, wenn man es als Zustandssatz faßt: indem du meine Hilfe bist, oder als Relativsatz: der du meine Hilfe bist; aber ersteres

Du, Jahwe, 9verbirg nicht	*Dein Antlitz vor mir,*
Nicht stoße deinen Knecht im Zorne fort,	*Meine Hilfe werde!*
Verwirf und verlasse mich nicht,	*Gott meines Heils!*
10Haben Vater und Mutter mich verlassen,	*Jahwe muß mich annehmen.*
11Gib mir Weisung, Jahwe [mein Gott],	*Ueber deinen Weg*
Und leite mich auf ebenem Pfad	*Wegen meiner Auflauerer.*
12Nicht übergib mich, [Jahwe,]	*In die Gier meiner Dränger,*
Denn es erhoben sich gegen mich Lügenzeugen	*Und der Gewalt schnaubt.*

schließt sich nicht gut an das Vorhergehende an, beim Relativsatz wäre das Verbum הָיָה überhaupt auffällig; besser schreibt man mit LXX הֱיֵה.

9d 10 כִּי ist konzessiv; der Satz will nicht sagen, daß Vater und Mutter den Dichter wirklich verlassen oder gar im Stich gelassen haben, sondern daß sie es gewiß nicht leicht tun: noch weniger kann Jahwe es tun vgl. Jes 49 14 15. Zu אָסַף vgl. Dtn 22 2. Das zweite Distichon ist eine schöne Begründung der vorhergehenden Bitte; Gottes erbarmende Liebe versagt nicht, selbst da nicht, wo Elternliebe aufhört.

11 Das erste Distichon ist zu kurz, in der zweiten Hälfte kann man mit der LXX בְּדַרְכְּךָ schreiben. Wie in so vielen Fällen ist es auch hier nicht recht klar, ob der Weg Jahwes der ist, den er geht, seine Absicht mit dem Dichter, oder der, den der Mensch gehen soll. Wegen der »Auflauerer« ist wohl nach Ps 5 9, welcher Stelle die unsrige überhaupt sehr ähnlich ist, zu erklären, also unter dem Wege der Wandel im Gesetz zu verstehen. Dann sind es religiöse Zwiste, denen der Dichter zum Opfer zu fallen droht.

12 Hinter תִּתְּנֵנִי ergänze י = יהוה. Der Satz v. 12a kommt öfter ähnlich vor, z. B. 41 3. נֶפֶשׁ, Gier oder gieriger Rachen (Jes 5 14), paßt als Bild gut zu dem יָפַח v. 12b. Ob der »Gewalttat Schnaubende« ein Kollektiv oder ein Einzelner ist, läßt sich nicht entscheiden, das letztere ist mindestens nicht unmöglich, wegen des Singulars sogar das wahrscheinlichere. Dann wird der Ausdruck wohl auf den tyrannischen Machthaber zielen, bei dem die Auflauerer den Dichter verleumderisch verklagen vgl. 17 12 22 14. LXX pflegt יפיח mit einem verb. dicendi wiederzugeben.

13 14 Ich habe früher v. 13 für die (dann defekte) Schlußstrophe angesehen, weil ich der Echtheit des v. 14 mißtraute. Ich meine jetzt v. 14 halten zu können, muß dann aber das erste Wort von v. 13 לולא

13 Ich vertraue, Jahwes Güte zu erleben — Im Land der Lebendigen;
14 Sei fest und stark, mein Herz, — Und hoffe auf Jahwe.

Ps 28 A

1 Zu dir rufe ich, mein Fels, — Bleibe mir nicht stumm,
Damit du nicht schweigst und ich gleiche — Den zur Grube Fahrenden!

2 Höre mein lautes Flehen, — Wenn ich zu dir schreie,
Wenn ich meine Hände hebe, [Jahwe,] — Zu deinem heiligen Adyton!

aufgeben. Es darf das aber ja mit gutem Gewissen geschehen, denn das Qre hat es durch die darüber gesetzten Punkte verdächtigt und die LXX nur לוּ in ihrer Vorlage gehabt, das von ihr לוּ gesprochen und an den Schluß von v. 12 gesetzt wird, vielleicht auch gesetzt werden kann, wenn man es in לִי verwandelt. Das הֶאֱמַנְתִּי, das einem zunächst etwas kahl vorkommt, scheint anzudeuten, daß der Dichter sich wieder aufrafft, wie er schon v. 10 einmal tat: ich glaube doch, daß es gut gehen wird, daß ich die Güte Jahwes noch erleben werde, im Lande der Lebenden, als ein vom Tode Geretteter. Das לוּ mag zum לוּלֵא erweitert sein, weil es den Sinn hervorbrachte: ich glaube es nicht, während לוּלֵא das Gegenteil hervorbringt, das allein zum Psalm paßt. Gegen den Schlußvers wandte ich früher ein, daß der Dichter doch nicht andere, sondern sich selber zum Starksein hätte auffordern müssen. Nun, dann ist nur das Suff. von לִבְּךָ falsch, veranlaßt durch die imperativische Form des Verses, und es ist zu lesen: וְאֱמַץ לִבִּי. Natürlich ist das erste »hoffe auf Jahwe« versehentlich zu früh geschrieben und wieder zu entfernen.

Ps 27 B verdient immerhin neben 27 A zu stehen; der kindliche Glaube an Jahwes Güte und Erbarmen gehört zu den edelsten Zügen der nachexilischen Religion, und das Gedicht ist wirklich Poesie, weil es echte Empfindungen in schlicht natürlicher und doch wirkungsvoller Weise widergibt. Es ist, weil ohne Ueberschrift und mit Fehlern behaftet, wahrscheinlich erst nachträglich beigeschrieben. Der Gewaltmensch könnte etwa ein Mann wie Alkimus sein oder Alex. Jannäus.

Psalm 28 1—5.

Vierzeiler im Versmaß 3. 2 | 3. 2 (s. Vorbem. zu Ps 27 7 ff.). Bitte um Rettung vom Tode und Bestrafung der Gottlosen. Wahrscheinlich nur ein Bruchstück mit dem unechten Zusatz v. 5.

1 Von den zwei Vokativen v. 1a wird einer, und dann יהוה, Abschreiberzusatz sein. תֶּחֱשֶׁה würde von uns subordiniert sein: wenn du schweigst.

2 Hinter יָדַי ist ein י = יהוה ausgefallen; die Abschreiber gehen gerade mit den meist abgekürzten Gottesnamen sehr sorglos um. Das דְּבִיר, der Hinterraum des Tempels (von דָּבַר, hinten sein), in der nachexilischen Literatur auch das Allerheiligste genannt, ist Jahwes eigentlicher Aufenthaltsort, wo in der vorexilischen Zeit die Jahwelade stand;

[3]Raffe mich nicht fort mit Gottlosen Und mit Uebeltätern,
Die Frieden reden mit ihren Nächsten, Während Böses in ihrem Herzen ist!

[4]Gieb ihnen nach ihrem Tun Und nach der Bosheit ihrer Handlungen,
Nach dem Werk ihrer Hände gieb zurück Ihre Tat ihnen.
[5]Denn »sie merken nicht auf das Tun Jahwes und auf das Werk seiner Hände«. »Er wird sie zerstören und nicht bauen.«

gegen ihn breitet der Beter die Hände aus, vgl. 5 8. Der spezielle Ausdruck läßt darauf schließen, daß der Dichter in Wirklichkeit oder in der Vorstellung am Tempel spricht; die Qibla der Muhammedaner zu zitieren ist nicht nötig. Die weitläufige Einleitung sollte doch ein recht langes Gedicht ansagen.

3 מָשַׁךְ wie אֲסַף in der ähnlichen Stelle 26 9. Der Verf. scheint an ein großes katastrophales Strafgericht zu denken und fürchtet, durch es in summarischer Weise mit fortgerissen zu werden; seit Hesekiel (9 4) ist oft von besonderen göttlichen Maßregeln die Rede, durch die das verhindert wird. Das zweite Distichon bringt einen merkwürdig speziellen Vorwurf, aber die boshafte Heuchelei unter den guten Freunden muß allerdings eine besonders große Plage in der auf enges Zusammenleben angewiesenen Bürger- und Priesterschaft Jerusalems gewesen sein.

4 Als ob der Dichter gerade durch solche heimtückische Heuchler fast wie zu Tode (v. 1) geplagt worden ist, fährt er jetzt plötzlich auf und verlangt die Strafe für ihre Bosheiten. גְּמוּל ist das Tun, das man anderen antut. Das zweite »gieb ihnen« ist wohl versehentliche Wiederholung. Hier scheint das Gedicht aufzuhören, ist daher nur ein Bruchstück. Denn was jetzt in

5 folgt, ist keine richtige Fortsetzung, sondern eher eine Anzeige davon, daß die wahre Fortsetzung verloren oder nicht mehr lesbar war. v. 5[a] ist fast wörtlich aus Jes 5 12[b] entlehnt und der irgend welchen Leuten gemachte Vorwurf, daß sie auf Jahwes Tun nicht achten, ohne alle sachlichen Beziehungen zu v. 3 f.; Veranlassung zu diesem Zitat mag die Aehnlichkeit einiger Ausdrücke in v. 4 mit denen von Jes 5 12 gewesen sein. Der Rest von v. 5 ist Zitat von Jer 24 6 42 10 45 4. Von einem Metrum ist keine Rede.

Was somit von Ps 28 A erhalten geblieben ist, hat geringe Bedeutung.

Psalm 28 6—9.

Sechs Disticha, Pentameter (3. 2), zwei Strophen bildend. Lobpreisung Jahwes für seine Hilfe, Bitte um Heil und Segen für das Volk und dessen Gesalbten. Wie es scheint, als liturgische Ergänzung zu 28 A gedichtet.

6 7 Der Wortlaut entspricht dem von v. 2[a]. Selbstverständlich konnte kein Dichter v. 1 und v. 6 in Einem Atem sprechen; v. 6 ff. bilden

Ps 28 B

[6]Gepriesen sei Jahwe, denn er hörte
Mein lautes Flehen!
[7]Jahwe ist mein Schutz und
Auf ihn vertraut mein
mein Schutzort,
Herz;
Hilfe fand ich und es jubelt
Und mit meinem Lied
mein Herz,
lobe ich ihn.

[8]Jahwe ist Schutz seinem Volk und
Das Heil seines Gesalbten
Schutzort,
ist er;
[9]Gieb Heil deinem Volk und
segne
Dein Erbteil!
Und weide und trage sie
Bis in die Ewigkeit!

also ein neues Gedicht, möglicherweise vom selben Dichter verfaßt, wahrscheinlicher vom Liturgen, der beide Lieder vor und nach einer gottesdienstlichen Handlung singen lassen wollte, etwa bei Darbringung einer תּוֹדָה, s. u. In v. 7a liest man wohl besser מָעֻזִּי für מָגִנִּי, da gleicher Ausdruck in v. 7 und 8 und ein Klangspiel beabsichtigt zu sein scheint. Für ויעלז usw. in v. 7b hat die LXX וַיַּחֲלֹף שְׁאֵרִי וּמִלִּבִּי (מִלִּבִּי von ihr nach dem Ausdruck בְּלִבִּי »in meiner Absicht« aufgefaßt), mit Platzwechsel von לבי und שׁירי: und es blühte neu mein Fleisch und aus meinem Herzen usw. Der Text ist gewiß nicht schlechter als der hebräische, rückt die beiden לִבִּי von v. 7a und 7b etwas weiter auseinander und vermeidet das fragwürdige מִשִּׁירִי, das man mit dem künstlich ohne Synkopierung des ה gebildeten Verbum wohl so verstehen soll: aus meinem Liede wie aus der Spende eines materiellen Lobopfers (תּוֹדָה) bringe ich ihm eine תּוֹדָה; v. 1 wäre dann auf eine schwere Krankheit zu deuten. Wer den Text der LXX vorzieht, kann die Liturgie als Dankfeier für die Genesung des »Gesalbten« oder einer ihm nahestehenden Person auffassen (vgl. die Strophe der LXX hinter Hi 33 22); שְׁאֵר und לֵב stehen auch 73 26 beieinander.

8 9 In v. 8a ist mit LXX לְעַמּוֹ für לָמוֹ zu lesen, in v. 8b wohl besser יְשׁוּעַת. Zu מָעוֹז, wofür LXX מָגֵן hat, s. zu v. 7a, es gehört auch hier zum ersten Stichos. Ob der Gesalbte ein König oder ein Hoherpriester ist, kann man nicht wissen. Das letzte Distichon v. 9b erinnert an Jes 40 11; vgl. Ps 100.

Die Liturgie, als welche der Gesamtpsalm aufzufassen sein wird, muß sehr jung sein, denn schon die Grundlage, v. 1—4, enthält zahlreiche Anklänge an jüngere Dichtungen.

Psalm 29.

Vierhebige Vierzeiler. Schilderung des Gewitters und Verherrlichung des donnernden Gottes, der Israel schützt und segnet. Dritter Naturpsalm (s. Ps 8 19 A).

1 2 Das Gewitter bringt Himmel und Erde in Bewegung, den Himmel sogar zuerst, denn von dort nimmt es seinen Ausgang, und seine ersten Zuschauer sind die höheren Wesen um Jahwe. Die בְּנֵי אֵלִים heißen

Ps 29 [1]*Gebet Jahwe, ihr Göttlichen,*
Gebet Jahwe Ehre und Stärke!
[2]*Gebet Jahwe die Ehre seines Namens,*
Huldigt Jahwe im heiligen Schmuck!

[3]*Donner Jahwes über den Wassern,*
[Jahwe,] der Gott der Ehren wettert,
Jahwe über vielen Wassern,
[4]*Donner Jahwes mit Kraft, Donner Jahwes in Hoheit!*

---

sonst בְּנֵי אֱלֹהִים; אֵלִים klang wohl poetischer, muß aber denselben kollektivischen Sinn haben wie der gewöhnliche Ausdruck; das בְּנֵי bedeutet nicht Söhne, Abkömmlinge der Gottheit, auch nicht im übertragenen oder ehrenden Sinne, sondern dient zum Individualisieren: die einzelnen Wesen der göttlichen Sphäre, die Göttlichen. Während diese den Halbgöttern, Dämonen, Asuren, Alben indogermanischer Religionen ähnlichen Gestalten Gen 6 1–4 Hi 1 6 ff. 2 1 ff. 38 7 noch in halbmythischer Weise als selbständige, wenn auch den höchsten Gott als ihr Oberhaupt anerkennende Wesen behandelt werden, die für gewöhnlich sich so wenig in der Nähe Gottes aufhalten wie etwa die Barone eines Lehensstaates am Hofe, erscheinen sie hier »im heiligen Schmuck« als Ministranten, weil die Juden in der späteren Zeit sich den himmlischen Palast Jahwes wie einen Tempel, gewissermaßen als Urbild des Zionstempels, vorzustellen pflegten. Teils Einwanderer aus den benachbarten Religionen, teils vielleicht auch Reste und Weiterbildungen aus dem älteren Dämonismus, aber nicht verehrt, bisweilen gefürchtet (der Satan ist einer von ihnen), Helden vieler Sagen, ab und an zu Menschen herabgesetzt, sind sie nicht zum Nachweis eines angeblichen früheren Polytheismus Israels zu verwerten, jedoch auch nicht mit den Engeln, Jahwes untergeordneten Boten und Beamten, zusammenzuwerfen. Wie sie Hi 38 7 Jahwe mit den Morgensternen bei der Grundlegung des Weltenhauses zujauchzen, so sollen sie hier Jahwe, der sich zu der majestätischen Kundgebung seiner Kraft anschickt, Ehre »geben« (das Verbum יָהַב kommt nur im Imp. vor), im zujauchzenden Lobgesang ihm die Ehre zuerkennen, die seinem Namen gebührt, die einem Jahwe entspricht. Der Dichter versetzt uns damit an den Ort, von wo das Gewitter ausgeht, in den Himmel, näher nach der zweiten Strophe

3 4 in den Raum oberhalb der himmlischen Gewässer, die als obere Hälfte des chaotischen Urmeers nach Gen 1 6 f. vom Himmelsgewölbe getragen werden, nach Kap. 7 11, durch die geöffneten Himmelsfenster herabgelassen, sich mit der unteren Hälfte des Urmeeres vereinigen zur Herbeiführung der Sintflut, nach Ps 18 10 sich bei jedem Gewitter mit dem Himmel selber herabsenken. קוֹל (Plur. קוֹלוֹת) bedeutet oft und gewiß hier den Donner vgl. Hi 37 4, darf darum nicht mit »horch« übersetzt werden. Das Metrum dieser Strophe läßt zu wünschen übrig;

5 Donner Jahwes zerbricht die Cedern,
Es zerbricht Jahwe die Cedern des Libanon;
6 Und er läßt tanzen wie ein Rind den Libanon
Und den Sirjon wie einen Wildochsen.

7 Donner Jahwes zerschlägt [die Felsen,
Zerschlägt Gestein mit] Feuerflammen;
8 Donner Jahwes macht die Wüste beben,
Jahwe macht beben die Wüste von Kades.

vielleicht darf man im ersten und dritten Stichos מַעַל für עַל schreiben und dem zweiten ein יַהְוֶה vorsetzen; im vierten schreibt Bickell יָהּ für יהוה, vielleicht mit Recht, da קוֹל an sich und wegen des im allgemeinen trochäischen Rhythmusses dieses Psalms des Tons nicht beraubt werden sollte.

5 6 Jetzt steigt die Schilderung zur Erde herab. Jahwes Donner zerbricht die hohen Bäume. Es ist möglich, daß der Dichter nicht nur poetisch, sondern tatsächlich dem Donner diese Wirkung zuschreibt, etwa in dem Sinne, daß er die Windstöße des Gewitters als Folgen des Donnerrufes betrachtet. Uebrigens geht seine Schilderung weit über die sinnliche Wahrnehmung hinaus. Was auf dem Libanon und in der Wüste von Kades geschieht, kann kein menschlicher Beobachter in derselben Stunde sehen. Also kommt der Dichter dem unmittelbaren Eindruck mit der Phantasie und ein wenig auch mit geographischer Gelehrsamkeit zu Hilfe. Was wir für einen Fehler gegen die dichterische Wahrheit halten, ist aber in der antiken Poesie etwas sehr gewöhnliches (s. zu Jes 2 12 ff.). In v. 5 steht der Artikel vor dem Namen des Berges, in v. 6 fehlt er; ich ziehe das erstere aus metrischen Gründen vor. In v. 6 l. mit Bickell u. a. וַיִּרְקֹד, denn die Cedern werden zerbrochen und tanzen nicht, wenigstens nicht wie ein Kalb. רְאֵמִים (s. zu 22 22) ist wie אֵלִים v. 1 als Kollekt. behandelt. שִׂרְיוֹן ist nach Dtn 3 9 der phönizische Name für den Hermon, den südlichen Vorsprung des Antilibanos. Die LXX übersetzt v. 6b: und der Geliebte wie ein Sohn der Einhörner! Vielleicht hatte ihre Vorlage den חֶרְמוֹן für den Sirjon, und der Uebersetzer fand darin eine Form von רָחַם, lieben, etwas wie das aramäische רְחִים, geliebt; das hat gewiß (etwa noch mit Beiziehung der tanzenden Kinder von Hi 21 11) eine schöne und erbauliche Auslegung des Gotteswortes hervorgebracht.

7 8 Das erste Distichon ist defekt und unverständlich. חָצַב bedeutet: Stein und Holz hauen, wozu das Obj. Feuerflammen nicht paßt; man vermißt ein Obj., an dem Donner und Blitz ihre zerstörende Kraft beweisen. Ich ergänze den Ausfall durch einige Wörter, die die fehlenden Objekte enthalten und eine Wiederholung des Verbums nach dem Vorbild von v. 5: לַהֲבוֹת] [סֶלַע וַיַּחְצֹב צוּר בְּ חִצֵּב. Kades ist die Wüste südlich von Palästina, steht somit dem Libanon gegenüber; zu dieser Steinwüste würden sich צוּר und סֶלַע wohl schicken.

9 *Donner Jahwes macht Eichen wirbeln,*
Und es entblößt [Jahwe] die Wälder;
[Es fürchten ihn alle Enden der Erde,]
Und in seinem Palast sagt jeder: Ehre!

10 *Jahwe, ob der Flut thront er,*
Ja, es thront Jahwe als König in Ewigkeit.
11 *Jahwe, Kraft gebe er seinem Volke,*
Jahwe segne sein Volk mit Heil!

---

9 Hier fehlt sogar ein ganzer Stichos, dazu im ersten Distichon ein יהוה = ׳ vor יַעֲרוֹת. — Im ersten Stichos wollen die Punktatoren und die alten Uebersetzer אַיָּלוֹת, Hirschkühe, aussprechen, die dann die einzigen lebenden Wesen wären, an denen das Gewitter seine verderbliche Macht bewährte, aber יְחוֹלֵל bedeutet als Pil. von חִיל sonst immer gebären, nicht gebären machen, und daß die furchtsamen Hinden durch das Gewitter erschreckt werden, ist ein sehr schwaches Beispiel von dessen Furchtbarkeit, nachdem zu deren Ausmalung der Libanon und die Wüste von Kades aufgeboten wurden. Auch der Parallelismus spricht für die von vielen Neueren angenommene Lesung אֵילוֹת, Plur. von אֵלָה, großer Baum (vielleicht ursprünglich: Baum, in dem ein El haust), wenn auch dieser Plur. (außer in dem Eigennamen Eloth) sonst so wenig vorkommt wie der Plur. יְעָרוֹת (statt יְעָרִים). יְחוֹלֵל kommt von חוּל, sich drehen; das Hithpal. wird Jer 23 19 vom Wirbelsturm gebraucht, das Pil. wird also die drehende Bewegung bezeichnen, in die der Wirbelwind die Kronen der hohen Bäume versetzt. Ganze Wälder werden durch den Tornado »entblößt« (schwerlich abgeschält, wenn nicht der Dichter unerhört übertreiben soll), gelichtet, kahl gemacht, weil die laubreichen Aeste und ganze Bäume abgebrochen werden. An dies Distichon kann sich nun v. 9b nicht unmittelbar anschließen, wenn nicht der lächerliche Gedanke entstehen soll, daß die höheren Wesen gerade wegen der Entblößung der Wälder in den Ausruf Ehre! ausbrechen. Die Voranstellung und Betonung von בְּהֵיכָלוֹ läßt darauf schließen, daß in dem vor ihm ausgefallenen Stichos die Wirkung des Gewitters auf einen anderen Ort und dessen Bewohner genannt ist, und das können doch wohl nur die Erde und die Menschen sein. Der Stichos mag also gelautet haben: יִירָאוּהוּ כָּל־אַפְסֵי אָרֶץ, alle Enden der Erde fürchten ihn, spüren die Macht und Hoheit des wahren Herrn der Welt — wie es im Rigveda heißt: wenn Indra seinen Donnerkeil wirft, glauben selbst die Zweifler an ihn. Mit dem letzten Satz werden wir in den Himmel zurückgeführt, wo die Wesen der höheren Welt Jahwe aufs neue »Ehre geben«.

10 11 Nachdem er sich wiederum als Weltherrscher bewiesen, thront nun Jahwe wie zuvor auf seinem Sitz oberhalb der himmlischen Gewässer. Mit מַבּוּל ist dasselbe gemeint, was v. 3 mit den vielen Wassern, der Ozean über der Himmelswölbung. Denn eine Bezugnahme

Ps 30 [2]*Ich erhebe dich, Jahwe,* *Weil du mich herauszogst*
Und nicht sich freuen ließest *Meine Feinde über mich.*
[3]*Jahwe, mein Gott, Ich schrie zu dir,* *Und du heiltest mich.*

[4]*Jahwe, du ließest steigen* *Aus Scheol meine Seele,*
Riefst mich ins Leben *Aus den zur Grube Fahrenden.*
[5]*Singt Jahwe Ihr, seine Frommen, und lobt* *Sein heilig Gedächtnis!*

auf die historische Sintflut wäre selbst dann unwahrscheinlich, wenn vorher etwas der Sintflut ähnliches, mindestens der Gewitterregen, zur Sprache gekommen und Jahwes Machtbeweis als Katastrophe für die Menschen dargestellt wäre. Leider hat selbst Luthers Bibel die sonderbare Uebersetzung: der Herr sitzet, eine Sündflut anzurichten, und manche Exegeten denken sich noch immer die Autoren des ATs wie in der Kinderstube lebend und nichts kennend als unseren Katechismus und die »biblische Geschichte«. Jahwes Königsherrschaft regt zum Schluß die Bitte um Beschützung und Segnung seines Volkes an.

Ps 29 schildert einen Vorgang in der Natur ohne weiteren Zweck als den, die Herrlichkeit des Weltkönigs darzustellen, ohne weitere Nutzanwendung, ohne Belehrung und Ermahnung, ohne theologischen Nebengedanken, und das ist in poetischer Beziehung sein Hauptverdienst. Denn die Schilderung selber arbeitet mit ziemlich groben Mitteln, die dem Verf. allerdings bei kritiklosen Lesern oft das Lob höchsten Schwunges eingetragen haben. Für die Zeitgenossen des Verf.s, die seine Vorstellung von Welt und Natur teilten, wird sie auch nicht ohne religiöse Wirkung gewesen sein: ihr Gott im Himmel war doch der wahre König der Welt. Unsere heutige Weltansicht hätte sie und den Verf. selber ohne Zweifel in Bestürzung versetzt. Sympathisch berührt uns, daß das Gewitter dem Dichter und überhaupt den alttestamentlichen Leuten nicht Furcht, sondern Begeisterung einflößt. Daß Jahwe ein alter Gewittergott gewesen ist, braucht man darum durchaus nicht anzunehmen. Die Vorstellungen des Dichters vom überhimmlischen Ozean und von den als Priestern gedachten bne elohim sind Anzeichen des späten Ursprungs.

Psalm 30.

Zweihebige Siebenzeiler (je zwei Distichen und ein Tristich: 2. 2 | 2. 2 | 2. 2. 2). Der Dichter besingt seine Rettung aus Todesgefahr durch Jahwe, dessen Zorn einen Augenblick, dessen Gnade das ganze Leben hindurch währt.

2 3 Wie einen Eimer (דְּלִי) aus dem Brunnen, wie einen Gefangenen aus der Grube (Jer 38 10) hat Jahwe den Dichter aus dem Tode herausgeholt; nach v. 3 war dieser, wie es scheint, sterbenskrank gewesen. Natürlich hat auch er seine Feinde, die auf seinen Tod hofften. Man fragt sich unwillkürlich: haben sich die vielen Psalmdichter, die ihren Feinden so etwas zutrauen, auch umgekehrt über deren Tod gefreut?

4 5 חִיָּה prägnant: du belebtest mich und nahmst mich so aus der Reihe der Sterbenden heraus. Qre will יְרֵדִי, aber statt dieser ungebräuchlichen Form des Infin. hat der Dichter v. 10 die gewöhnliche רֶדֶת; das Part. (יוֹרְדֵי) ist auch viel poetischer: der Dichter war schon unter den Scharen, die durch den Tod in Scheol hinabgeführt werden (s. z. B. zu

6 Denn ein Nu währt sein Zorn, Ein Leben seine Huld;
Am Abend kehrt Weinen ein, Doch zum Morgen ist Jubel!
7 Doch ich gedachte In meiner Sicherheit: Ich wanke nimmer.

8 Jahwe, in deiner Gunst Standest du da als Berg der Zuflucht,
Du verstecktest dein Antlitz: Ich war bestürzt!
9 Zu dir, Jahwe, Rief ich [mein Gott,] Und zu dir flehte ich:

49 15 Hi 33 24 f.), war vermutlich schon bewußtlos, da wurde er von Gott ins Leben zurückgerufen. Der Abgesang v. 5 scheint anzudeuten, daß der Dichter dies sein Danklied bei der Bezahlung seiner Gelübde am Tempel zu singen oder absingen zu lassen gedachte vgl. zu 22 23 ff. זִמֵּר ist singen und spielen zugleich. זֵכֶר ist das Gedächtnis, das sich Jahwe durch seine Taten stiftet und das im Kult (daher קָדְשׁוֹ) gefeiert wird (so noch I Kor 11 24—26).

6 7 Jahwe ist immer gütig, aber der Mensch fühlt sich leicht sicher. Die beiden Distichen v. 6 erinnern an das Bild, das auch Jes 17 14 vom schnellen Uebergang aus dem Unglück ins Glück gebraucht wird und wohl volkstümlich war. Sie sind ein wundervoller Ausdruck jener optimistischen Ansicht vom Glück des Frommen, gegen die der Dichter des Hiob seine ungleich tiefere entgegengesetzte Lebensansicht und Erfahrung ins Feld führt. Unser Dichter geht, wie Hiobs Freunde, von der Meinung aus, daß ein Unglück Zeichen des göttlichen Zorns und dieser die Folge der Sünde, bei dem Frommen die Folge einer unvorsichtigen Sünde und darum leicht zu heben sei, weil Jahwe nur das Glück seiner Verehrer will und zwar das äußere Glück in diesem Leben. Worin bestand nun des Dichters Sünde? Darin, daß er sich durch ein langes Wohlergehen in Sicherheit hatte wiegen lassen v. 7. Die »Sicherheit«, von ihrer trotzigen Form bei den Weltmenschen an bis zu der verhältnismäßig harmlosen bei unserem Dichter wird im AT sehr oft als mehr oder weniger starke Vernachlässigung menschlicher Pflicht und Weisheit erwähnt, sich stets der Abhängigkeit von Gott bewußt zu sein; sie führt als Abkehr von der »Furcht« Gottes das Verderben, als sorglose Schwäche pädagogische Züchtigungen herbei, sorglosen Dahinlebens im scheinbar selbstverständlichen Glück hatte der Dichter sich schuldig gemacht. Für שַׁלְוִי, das sonst nicht vorkommt, auch zu kurz für den Stichos ist, l. שַׁלְוָתִי (Olshausen) oder שַׁלְוֹתַי nach Jer 22 21 (Bickell).

8 9 Auf den geschraubten Ausdruck, den der MT in v. 8a bietet: du bestelltest meinem Berge (oder: meinen Bergen) Kraft, wäre auch der schlechteste Stilist nicht verfallen. Schreibt man, wie manche wollen, הֶעֱמַדְתַּנִי, so steht der Dichter, da man dann doch wohl הָרַרִי punktieren muß, auf mehreren Bergen zugleich — eine eher unbehagliche Situation. Auch mit הָדְרִי der LXX läßt sich nichts anfangen. Ich weiß mir nicht anders zu helfen als durch עָמַדְתָּ לְהַר מָעֹז, vgl. 48 4 für das לְ und 31 3 für

10 »*Was für Gewinn an meinem Blut,* *An meiner Fahrt zur Grube?*
Lobt dich Staub, *Verkündigt er deine Treue?*
11 *Höre, Jahwe,* *Und sei mir gnädig,*
mein Gott, *Werde ein Helfer mir!«*

12 *Du wandeltest meine Klage* *Zum Reigen mir,*
Löstest mein Trauerkleid *Und gürtetest mich mit Freude;*
13 *Damit dich besinge* *Meine Ehre und nicht*
schweige, *Auf immer ich dich lobe.*

הַר מָעֹז, obwohl man für das Bild vom schützenden Berg wegen der Fortsetzung, die vom Antlitz spricht, gern ein anderes Bild hätte. Das plötzlich hereinbrechende Unglück machte den glückssicheren Dichter bestürzt, aber er wußte, von wem es kam und wer es wenden konnte. Zwischen אֶקְרָא und וְאֶל v. 9 mag ein אֵלַי ausgefallen sein (vgl. v. 11); für das אל־יהוה, wo das יהוה ja aus mehreren Gründen lästig ist, kommt man mit אֵלֶיךָ aus.

10 11 Das Gebet des Schwerkranken ähnlich wie 6 6 88 11 Jes 38 18. Die Anrufung des göttlichen Interesses an den Lobeserhebungen der Frommen klingt hier besonders naiv, unschuldig naiv, möchte man sagen: was könntest du daran haben, mich sterben zu lassen, stehen wir doch in so freundlichem Verkehr miteinander! Von Sündenvergebung spricht der Dichter nicht, ist sich offenbar auch keiner groben, absichtlichen Sünde bewußt, er hat nur die göttliche Freundschaft als ihm gesichert etwas nachlässig behandelt. Aus בְּדָמִי auf einen von menschlichen Feinden drohenden gewaltsamen Tod zu schließen, widerrät die Haltung des ganzen Psalms; Jahwe selber will ihn augenscheinlich töten, die Feinde würden sich zwar darüber freuen, müßten aber ganz anders hervortreten, wenn sie ihn mit Tod bedrohten. Vgl. noch außer 51 16 die merkwürdige Erzählung Ex 4 24—26. Ein frühzeitiger Tod ist eine Tötung durch Jahwe; unser Volk hat das indogermanische mor nur noch als »Mord« festgehalten und dann sich durch andere Ausdrücke wie hinsiechen, abwürgen (»sterben«, »Tod«) helfen müssen, um das natürliche Lebensende zu bezeichnen. Das zweite יהוה in v. 11 zeigt wieder die sorglose Behandlung der Gottesnamen durch die Abschreiber; l. אֱלֹהַי oder אֵלַי.

12 13 Wäre der Dichter gestorben, so hätte man um ihn die Totenklage, מִסְפֵּד, mit Schlagen (סָפַד) auf die Brust abgehalten, jetzt kann er selber dafür im Reigen springen (87 7); für den שַׂק, das eng um den Leib geschnürte Trauergewand, dessen Strick jetzt aufgemacht ist, trägt er nun den Freudengürtel, der bequem und schön verziert das hinzuzudenkende weite Festgewand lose zusammenhält — Bilder von Unglück und Glück. In v. 13 ist mit LXX כְּבֹדִי zu lesen; der Abschreiber hat das י, das er in aramäischer Weise nicht aussprach (16 2), zu schreiben vergessen; zu jenem Ausdruck für Seele s. zu 7 6. Der Vokativ v. 13b wird durch das Metrum ausgestoßen.

Ps 31 [2]*In dir, Jahwe, berge ich mich,*
Laß mich nimmer zu Schanden werden!
In deiner Gerechtigkeit rette mich,
[3]*Neige zu mir dein Ohr!*
Eilends befreie mich,
Sei mir ein Zufluchtsfels,
Ein Burgenhaus,
Um mir zu helfen!
[4]*Denn mein Fels[, Jahwe,]*
Und meine Burg bist du,
Und um deines Namens willen
Wirst du mich leiten und führen.

Ps 30 ist in poetischer Hinsicht einer der besten, ausgezeichnet durch leichten, trotz des schwierigen Metrums flüssigen Stil, durch schöne und treffende Bilder, durch klare Disposition und einheitliche Stimmung. In religiöser Beziehung charakterisiert ihn die leichtherzige Genügsamkeit einer glücklichen Seele, deren Bedürfnisse gestillt sind, wenn sie Anlaß hat, Gott für ihr Glück zu danken. Solche Kinderseelen, in denen selbst das Unglück, wenn es nur bald vorbei ist, keine tieferen Spuren hinterläßt, mögen der Religion keine neuen Gedanken und Kräfte zuführen, gehören aber mit ihrer Dankbarkeit und Freude an dem himmlischen Wohltäter zu den erfreulichsten Erscheinungen in der Religionsgeschichte, die, wie die Blumen auf dem Felde, vielleicht nicht direkt nützen, die man aber doch nicht entbehren möchte. Der jüngere Teil der Ueberschrift: Lied für die Tempelweihe, nämlich für das nach I Makk 4 52 ff. (vgl. Joh 10 22) seit 165 im Dezember gefeierte Fest der Wiederherstellung des durch Antiochus Epiphanes entweihten Tempels, für dessen Liturgie nach unserer Meinung auch Ps 24 bestimmt war, zeigt, daß die Juden ebenso wie wir heute bei festlichen Anlässen Lieder verwendeten, die zu ganz anderen Gelegenheiten entstanden waren.

Psalm 31.

Zweihebige Vierzeiler. Der Psalm besteht aus einer Mischung von Klagen, Lobpreisungen Jahwes und Danksagungen und sieht aus wie zusammengesetzt aus mehreren Stücken, die sich aber nicht reinlich von einander scheiden lassen (s. jedoch v. 19 20).

2 3[a] v. 2—4[a] = 71 1—3; die zum Teil starken Abweichungen sind wieder wichtig für die Geschichte des Textes. Der Text von Ps 31 ist der bessere. Ps 71 hat im dritten Stichos ein תַּצִּילֵנִי mehr. Uebrigens sind wir jeder einzelnen Wendung dieser Strophe schon anderwärts begegnet.

3[b—e] Für das »eilends reiße mich heraus« hat 71 2: »hilf mir.« מָעוֹז ist besser als מָעֻזּן, Wohnung, in Ps 71 3, wo dies Wort als Gotteswohnung, Tempel verstanden wird (s. zu 26 8). Sodann eine ergötzliche Differenz zwischen beiden Texten: aus 31 3 בֵּית מְצוּדוֹת (vgl. 18 3), wo das zweite Wort gen. qualit. zum ersten ist: »Haus von Burgen«, Haus wie es Burgen gewähren, ist 71 3 בּוֹא תָמִיד צוּיתָ geworden! Nachdem צ und ד versehentlich ihren Platz gewechselt hatten, haben die Urheber des Ktib durch orthographische Nachhilfen den jetzigen fürchterlichen Text von 71 3 herausgequält — wer weiß, wie oft dergleichen geschehen ist! Burgen gibt es in der Makkabäerzeit viele in Palästina.

4 v. 4[a] nach Ps 18 3; v. 4[b] nach 23 2 3. Hinter סַלְעִי ergänze י = יהוה.

[5]*Du wirst mich bringen aus dem Netz,*	*Das man mir versteckte,*
Denn du bist meine Zuflucht,	[6]*In deine Hand befehle ich meinen Geist.*
Mich erlösest du,	*Jahwe, treuer Gott,*
[7]*Du hassest, die sich halten*	*An schlechte Nichtigkeiten.*
Ich aber, auf Jahwe	*Vertraue ich,* [8]*will jubeln*
Und will mich freuen	*Ueber deine Gnade.*
Denn du hast gesehen	*Mein Elend [, Jahwe],*
Dich bekümmert [um mich]	*In den Aengsten meiner Seele.*
[9]*Und du hast mich nicht überliefert*	*In Feindeshand,*
Vielmehr gestellt	*Auf's Weite meine Füße.*
[10]*Sei mir gnädig, Jahwe,*	*Denn angst ist mir, zermürbt*
Durch Kummer mein Auge,	*Meine Seele und mein Leib.*

5 6[a] v. 5[a] auch 9 16[b]. Trotz dem Burgenhaus steckt der Verf. zugleich im Netz. Wer es versteckt hat, erfährt man nicht; der Verf. hat so viel Psalmen gelesen, daß ihm die Phrase von selbst in die Feder läuft. »Dir vertraue ich meinen Geist an«, um ihn am Leben zu erhalten, anders als Lk 23 46. רוּחַ in der Bedeutung von נֶפֶשׁ ist Zeichen später Sprache. In der alten Zeit ist רוּחַ beim Menschen ein Geist, der von außen auf oder in ihn kommt, dann der starke Affekt mit oder ohne verursachenden Geist, zuletzt das geistige Prinzip im Menschen.

6[b]**—7**[a] פָּדִיתָ אֹתִי statt פָּדִיתַנִי kann nachlässiges Hebräisch sein, aber vielleicht will sich der Verf. mit dem betonten m i c h in Gegensatz zu den Abtrünnigen v. 7[a] stellen, die er mit einem aus Jon 2 9 entlehnten Ausdruck kennzeichnet als die, die nicht der Thora folgen, sondern verkehrten und nichtigen Dingen — auf Götzen darf man die הֲבָלִים hier wohl nicht deuten — nachjagen und darum von Jahwe gehaßt werden. L. שָׂנֵאתָה שֹׁמְרִים mit den alten Uebersetzern und vielen Exegeten.

7[b] **8**[a] Wieder ein betontes i c h (ähnlich wie Jon 2 10). Die Freude über Jahwes Gnade ist natürlich Gegensatz zum Festhalten am Nichtigen.

8[b] Die Gnade zeigte sich in Jahwes Sorge und Hilfe für den Dichter. אֲשֶׁר nach späterem Sprachgebrauch für עַל אשר, LXX richtig ὅτι. Das erste Sätzchen wie 9 14. יָדַע בְּ nur noch Hi 35 15: sich um etwas bekümmern, Analogie der Verben des genauen Sehens; da aber יָדַעְתָּ zu kurz ist für einen Stichos, setze ich ein בְּ (= בִּי) vor בצרות ein.

9 הִסְגִּיר prägnant: schließen und dann geschlossen (gefesselt) überliefern. אוֹיֵב gen. qualit., der Verf. hat natürlich wie die meisten Psalmendichter viele Feinde. Zur »Weite« vgl. 4 2 18 20. Vor dem zweiten Verb ist vielleicht ein ך = כִּי ausgefallen. Von dem Netz v. 5 ist keine Rede mehr.

11 Denn es schwanden mein Leben	*Und meine Jahre in Stöhnen,*
Es strauchelte in Elend	*Meine Kraft und meine Stärke.*
12 Durch alle meine Dränger	*Ward ich ein Schimpf*
Und meinen Mitbürgern ein Grauen	*Und ein Schrecken meinen Bekannten.*
Die mich draußen sehen,	*Fliehen vor mir,*
13 Ich ward vergessen aus dem Herzen	*Wie ein verlornes Gefäß.*
14b Wenn sie sich versammeln,	*Verabreden sie sich gegen mich,*
Mein Leben zu nehmen,	*Planen sie [Schandpläne].*

10 Das Trio Auge, Seele, Leib ist nicht sehr schön, wird aber erträglich, wenn hinter dem Auge die Cäsur eintritt. Zu v. 10b vgl. 6 8. בְּמִגְרִי für בְּשָׂרִי, ein etwas wunderlicher Stellvertreter, da בֶּטֶן der Unterleib ist — oder liegt ein Schreibfehler vor?

11 Zum ersten Stichos vgl. 102 4 Jer 20 18; aus letzterer Stelle mag das בְּיָגוֹן zugesetzt sein, um den vermeintlich defekten Parallelismus zu vervollständigen. Recht fehlerhaft ist das zweite Distichon. Zunächst ist mit LXX בְּעָנִי zu lesen, denn die Schuld des Dichters paßt gar nicht in den Zusammenhang. Sodann ist das עָשְׁשׁוּ am Schluß nur Variante oder Korrektur für das עָשְׁשָׁה in v. 10b. Sobald dies Wort wegfällt, sieht man, daß das vorhergehende Wort עָצְמִי auszusprechen ist, als Genosse von כֹּחִי.

12a–d Zu v. 12a vgl. 6 8; מִן ist »von her«. Statt מֵאֹד ist ein Substantiv nötig, das dem פַּחַד entspricht; ich lese מֹרָא vgl. Dtn 11 25 (andere מָעוֹד oder מָעֻד). Die Schilderung erinnert an die Klagen Hiobs (Hi 19 13 ff.). Man glaubt dem Dichter anzusehen, daß er von Gott geschlagen ist, und fürchtet, als seinesgleichen in Verruf zu kommen oder gar in sein Verderben hineingezogen zu werden, während die offenbaren Gegner ihn beschimpfen. Die Menschheit früherer Tage war in dieser Beziehung manchmal sehr hartherzig, weniger aus natürlicher Roheit als aus abergläubischer Furcht.

12e **13** מִכְלִי wie מִפָּה Dtn 31 21. Das Bild Gefäß oder Gerät ist beliebt vgl. Hos 8 8 Jer 22 28. Das Sätzchen: »wie ein Toter bin ich geworden« verrät sich als fremd dadurch, daß es den echten Text an zwei verschiedenen Stellen unterbricht; es hat auch einen etwas anderen Sinn als das andere Bild und paßt nicht gut zu der geschilderten Lage, denn vergessen war die frühere Freundschaft, aber nicht die Person des Dichters, den man noch je nachdem verfolgt oder flieht.

14 Die erste Hälfte: »denn ich hörte das Gezischel Vieler, Grauen ringsum« ist lediglich ein wörtliches Zitat aus Jer 20 10. In der zweiten Hälfte ist יַחַד unnötig; ich ersetze es durch נִשְׂרוּ (von יָעַר), was zugleich den Rhythmus des ersten Distichons verbessert. Das zweite Distichon

15 *Doch ich, auf dich*	*Vertraue ich, Jahwe,*
Ich sage [zu dir]:	*Mein Gott bist du.*
16 *In deiner Hand sind meine Zeiten,*	*Befreie mich[, Jahwe,]*
Von der Hand meiner Feinde	*Und meinen Verfolgern!*
17 *Lasse leuchten dein Angesicht*	*Ueber deinen Knecht*
[Und] bringe mir Hilfe	*In deiner Gnade!*
18 *Jahwe laß mich nicht zu Schanden werden,*	*Denn ich habe dich gerufen,*
Laß zu Schanden werden die Gottlosen,	*Vertilgt nach Scheol hin!*
19 *Mögen verstummen*	*Die Lügenlippen,*
Die Freches reden	*Mit Stolz und Verachtung!*

hat eine Hebung zu wenig und kann etwa durch וּמוֹת vervollständigt werden. Der Dichter beargwöhnt die Zusammenkünfte seiner Gegner als heimliche Verschwörungen gegen ihn.

15 Vor אֱלֹהָי dürfte אֱלֶיךָ ausgefallen sein vgl. 16 2.

16 עִתּוֹת, neben עִתִּים, sind von Gott vorbestimmte Zeiten, Termine, die für das Schicksal der Einzelnen oder der Völker entscheidend sind s. zu Hi 12 5 24 1 Jes 33 6. Diese Idee, erst in späterer Zeit auftretend und wahrscheinlich von der Mantie, besonders der babylonischen, angeregt, war den Juden Ersatz für das, was Astrologie und Horoskopie den Nachbarn leistete; sie hat eine große Bedeutung für die apokalyptische Eschatologie, wo die »Zeiten« berechnet werden, aber in ihrer allgemeinen Fassung auch für die Einzelnen. Ein gewisser resignierender Fatalismus stellt sich leicht in müden Zeiten und alternden Kulturen ein; der Fromme sagt dann: meine Schicksalsstunden liegen in der Hand Gottes.

17 Das erste Distichon scheint auf den aharonitischen Segen anzuspielen s. 4 7.

18 Ob יִדְמוּ aramaisierendes Qal (Ges.-K. 26 § 67g) oder verkürztes Niph. (für יִדָּמוּ) von דָּמַם sein soll, mag auf sich beruhen; am natürlichsten schreibt man יִדָּמוּ von דָּמָה, vgl. die ähnliche Stelle I Sam 2 9. Die Strophe sieht aus wie zusammengesetzt aus 25 2 3.

19 erinnert an 12 4 17 10 f. עַל־צַדִּיק, das nicht mehr in den Vers geht, mag eine Variante zu עתק sein. Hier könnte der Psalm zu Ende sein, er wäre dann ein Gebet um Hilfe in großer Not, schließend mit einer kräftigen Verwünschung der Feinde. Möglicherweise würde auch er schon zusammengesetzt sein aus zwei Gedichten, nämlich v. 2—9 und v. 10—19, die man aber wohl demselben Autor zuschreiben dürfte. Anders steht es mit v. 20—25, einem Dankliede, das zwar in Sprache und Stil sehr viel mit v. 2—19 gemein hat, aber doch eben eine ganz andere Lage voraussetzt, daher, wenn von demselben Autor verfaßt, doch erst viel

20 *Wie groß ist deine Güte,*	*Die du erwiesen hast*
Den in dir sich Bergenden	*Angesichts der Menschen!*
21 *Du versteckst sie im Versteck*	*Vor der Menschen Verleumdung.*
Verbirgst sie in einer Hütte	*Vor dem Hader der Zungen.*
22 *Gepriesen sei Jahwe,*	*Denn wunderbar macht er*
Seine Gnade gegen mich	*Zur Zeit der Drangsal.*
23 *Ich zwar, ich sprach*	*In meiner Bestürzung:*
Ich bin ausgestoßen	*Vor deinen Augen.*
Aber du hörtest,	*[Jahwe, mein Gott,]*
Mein lautes Flehen,	*Als ich schrie zu dir.*

später niedergeschrieben sein könnte. Eher freilich glaube ich, daß v. 20 ff., wo in ungewöhnlich hohem Maße von Entlehnungen aus allen möglichen Dichtungen Gebrauch gemacht wird und einzelne Sätze sich gar nicht mit den Ausführungen von v. 10 ff. vereinigen lassen, eine Zusatzkomposition des Liturgen oder Sammlers ist, um dem oder den Liedern von v. 2—19 einen erfreulicheren Abschluß zu geben.

20 Ein Eingang, der wie der Anfang eines neuen Liedes klingt und an 36 8 erinnert, aber gar nicht zu dem Vorhergehenden paßt. Wie kann hier nur gesagt werden, Gott erweise den auf ihn Vertrauenden Gutes »angesichts der Menschen«, nachdem doch v. 12 ff. das direkte Gegenteil davon ausgeführt ist! Uebrigens ist das Sätzchen v. 20a: צָפַנְתָּ לִירֵאֶיךָ ein Einschiebsel, dessen Verf. vorher טוּבְךָ gelesen hat und צָפַן anders braucht als v. 21 tut: du hast dein Gutes (statt »Güte«) aufgespart für deine Verehrer, aufgespart für die Zukunft, wenn sie jetzt auch leiden müssen; ein Versuch, v. 20 ff. mit dem Vorhergehenden in Einklang zu bringen.

21 Die Frommen sind vor den bösen Mäulern geschützt, leben im Versteck Gottes in tiefster Verborgenheit: das kann der Verf. von v. 10—19 auch nicht in einem Dankpsalm nach bestandenem Leiden geschrieben haben. רְכְסֵי ist ein ganz unbekanntes Wort und wohl mit Olsh. u. a. in רְכִילִי (von רָכִיל) zu verbessern vgl. den parallelen Stichos. פָּנֶיךָ ist ein gedankenloser Zusatz; wie sollte denn Gottes Antlitz, auch wenn man etwa den Tempel darunter verstehen will, ein Versteck vor Verleumdungen sein können! Da auch der parallele Stichos nur סֵתֶר hat, so ist es zu streichen. Dem Autor scheint 27 5 vorzuschweben.

22 Der erste Stichos erinnert an 28 6, der zweite und dritte an 17 7, der vierte an 32 6: es hat doch wohl der Sammler dieser Psalmen v. 20—25 zusammengeleimt. Für עִיר liest Wellh. besser עֵת.

23a ist wörtlich entlehnt aus Jon 2 5, nur die erste Hälfte durch חִפּוּי (116 11) vervollständigt, wofür aber חָפַוְנִי zu lesen sein wird. Für das ἅπ. λεγ. נִגְרַזְתִּי, das zwar aus נִגְרַשְׁתִּי umgesetzt sein könnte, wird nach Jon 2 5 נִגְרַשְׁתִּי geschrieben werden müssen.

23b ist fast wörtlich aus 28 6 genommen. Hinter שָׁמַעְתָּ hat LXX den Vokativ Jahwe, das noch durch »mein Gott« vervollständigt werden darf, um den fehlenden zweiten Stichos herbeizuschaffen.

24 *Liebt Jahwe,*
[Denn] die Treuen
Doch vergilt er reichlich
25 *Er stärke euer Herz,*

All' seine Frommen
Beschützt Jahwe:
Dem Hochmut Uebenden;
Die ihr harrt auf Jahwe!

Ps 32 1 *Glücklich, wem Vergehen erlassen,*
2 *Glücklich, wem nicht anrechnet*

Versehen bedeckt ward,
Jahwe Verschuldung!

24[a] ist rein doxologischer Art. Vor אֱמוּנִים, das doch wohl anders als in der vom Verf. benutzten Stelle 12 2 mit »die Treuen« übersetzt werden muß, ist mit LXX ein כִּי einzusetzen.

24[b] **25** Der Verf. kann schon das bloße Part. für einen vollständigen Satz anwenden. In v. 25 ist חִזְקוּ und כל־ה zu streichen, weil das Metrum überfüllend, und vielleicht וְיַאֲמֵץ auszusprechen.

Wegen der zahlreichen Anlehnungen an andere Dichtungen, die nicht immer glücklich angebracht sind, muß v. 2—9 und v. 10—19 sehr jung sein, erst recht die Kompilation v. 20—25, die, wenn sie vom Sammler herrührt und nicht erst später hinzugesetzt ist, für die sehr späte Zeit der Sammlung der „Davidspsalmen" spricht. Einen besonderen Wert kann man dem Psalm nicht beimessen, da man nicht einmal deutlich erkennt, wer die so viel genannten Feinde und Verleumder eigentlich sind, und überhaupt aus der Lage des Dichters nicht klug wird; daß er dafür in religiöser Beziehung hoch steht, wird ja wohl niemand behaupten; am wenigsten befriedigt er ästhetische Anforderungen.

Psalm 32.

Versmaß 2. 2/2. 2. Aus eigener Erfahrung gibt der Dichter den Frommen den Rat, im Fall eines Unglücks Gott die eigene Schuld zu beichten, denn sobald man das getan hat, wird man von der Not befreit und ist glücklich, sicher gegen alle Gefahr. Die Gottlosen dagegen werden geplagt. Der zweite Bußpsalm der Kirche (s. Ps 6).

1 2 Der Reim נְשׂוּי (statt נְשׂוּא) כְּסוּי läßt schon ein wenig merken, daß der Dichter zierlich reden will; die beiden Partizipien sind das Passiv zu כִּסָּה לְ, נָשָׂא לְ. Im zweiten Distichon v. 2[a] fällt die weitläufige Einführung des Subj.s auf, die eher in das erste gehört hätte; ich nehme an, daß אָדָם zur Bequemlichkeit des Lesers vom Abschreiber hineingesetzt wurde; אַשְׁרֵי regiert wie öfter ein stat. constr. den folgenden Relativsatz. v. 2[b] wird von Bickell mit Recht gestrichen, denn wem Gott die Sünde vergibt, in dessen »Geist« (s. zu 31 6) ist selbstverständlich kein Trug. Die Wendung aber als Zustandssatz: während in seinem Geist usw. und diesen wieder als Begründungssatz: deswegen, weil in seinem Geist kein Trug ist, aufzufassen, ist ein höchst ungeschicktes exegetisches Kunststück, denn der Dichter sieht nicht den Trug, sondern die halsstarrige Verweigerung der Beichte als das Hindernis der Sündenvergebung und Entfernung des Unglücks an. Wahrscheinlich ist v. 2[b] der Zusatz eines Lesers, dem die bloße Beichte als Bedingung der Sündenvergebung nicht genügte und der das חָסִיד v. 6 nicht beachtete (s. zu 66 18).

[3]*Als ich schwieg, verfielen*	*Meine Gebeine bei meinem Schreien,*
[4]*Denn bei Tage und bei Nacht*	*Lag schwer auf mir deine Hand.*
Verwandelt war mein Saft	*In Trocknisse des Sommers:*
[5]*Meine Sünde erkannte ich*	*Und meine Schuld deckte ich nicht zu.*

3 4[a] Solange der Dichter kein Sündenbekenntnis ablegte, lag die Hand Gottes auf ihm. כָּל־הַיּוֹם v. 3[b] ist eine schlechte Variante oder besser ein Schreibfehler für כִּי יוֹמָם v. 4[a]. בְּשַׁאֲנָתִי kurz für: in der schweren Krankheit, die mir ein Schmerzensgeschrei abnötigte, zugleich ein Gedankenspiel mit dem Vorhergehenden: als ich schwieg (von meinen Sünden), mußte ich schreien (wegen der Schmerzen). Die Krankheit sollte als ein Mittel göttlicher Zucht dazu dienen, die Sünde des Frommen zu beseitigen, konnte dies aber natürlich nur dadurch erreichen, daß der Fromme durch sie auf seine Sünde aufmerksam wurde und sie Gott bekannte. Der Dichter folgt derselben oberflächlichen Theorie, die der Dichter des Hiob dessen Freunden in den Mund legt vgl. z. B. Hi 5 17 und die sodann der Verf. der Elihureden mit derselben Naivität wie unser Dichter, aber mit großartigerer Pose vorträgt Hi 33 19 ff.

4[b]—**5**[b] לְשַׁדִּי wird vom Targum als »mein Fett« erklärt; der Dichter verlor seine orientalische Fülle durch die Krankheit und hatte das Aussehen abgeernteter und vom Hochsommer ausgetrockneter Gärten und Aecker. In v. 5[a] ist mit LXX אֲדֹנָי zu lesen; er merkte, daß die Krankheit die Folge gewisser Sünden sei, und vertuschte diese nicht.

5[c—f] So beschloß er denn, seine Sünden Gott zu beichten, und wie er das getan hatte, sah er den Erfolg: Gott hob die Schuld auf. Ob er auch noch Opfer zur Sündentilgung gebracht habe, sagt er nicht, setzt das vielleicht als selbstverständlich für die Frommen voraus. הוֹדָה wie Prv 28 13 statt des gewöhnlichen Hithp. und absolut gebraucht: Bekenntnis ablegen über. עָוֹן ist im engeren Sinne »Schuld« zu nehmen; die Sünde konnte als tatsächlich geschehen nicht ungeschehen gemacht, wohl aber auf die Beichte ihre Folge, die Strafwürdigkeit, aufgehoben werden. Es ist durchaus verfehlt anzunehmen, daß der Dichter grobe Sünden begangen hätte; er ist ein Frommer und spricht als Lehrer zu Frommen v. 6, und sein Vergehen bestand in den Verfehlungen des frommen Menschen, der nicht genug auf sich acht gegeben hat und seiner Gerechtigkeit zu sorglos vertraute vgl. 30 7 f. Es ist ein grobes Mißverständnis des einfachen Gedankenganges oder eine gedankenlose Salbaderei, wenn jemand bei dem Schreien von v. 3 von Gewissensqualen redet und bei der Tilgung der Sündenschuld an die Ruhe erinnert wird, die der Verbrecher nach abgelegtem Geständnis spüre. Jene Tilgung erkannte der Dichter nicht an der eingetretenen Gewissensruhe, auf die kein Wort des Textes hinweist — sollte er etwa aus Gewissensnot »ge-

Ich sprach: ich will bekennen
Da hast du aufgehoben
Meine Vergehen Jahwe,
Die Schuld meiner Sünde.

6 Darum soll beten
Zur Zeit der Bedrängnis,
Jeder Fromme zu dir
Beim Guß vieler Wasser!

An ihn werden sie nicht reichen,
Vorm Bedränger bewahrst du ihn,
7 Du bist Versteck ihm;
Mit dem Schild umgibst du ihn.

brüllt« (שָׁאַג) haben? — sondern an der Beseitigung der Drangsal, wahrscheinlich einer schmerzhaften Krankheit.

6a b Wegen dieser Wirkung seines Sündenbekenntnisses rät er allen Frommen, sich in jeder Bedrängnis mit Gebet an Gott zu wenden, das wird immer helfen. Das plötzliche Hereinbrechen von Wassermassen, Folge eines Wolkenbruchs, im Gebirge leicht lebensgefährlich, ist ein seit Jesaia beliebtes Bild für große Not. Das wunderliche und unverständliche מצא רק ist aus zwei Lesarten: מצאר (schlechte Orthographie für מָצוֹר) und מָצוּק, von denen die zweite nur durch das dem ר beigeschriebene ק angedeutet war, zusammengeflossen; die erstere ist richtig, weil nachher das צַר v. 7 darauf zurückgreift. Das Gebet, das der Verf. empfiehlt, soll offenbar in erster Linie ein Sündenbekenntnis enthalten. So will es die Praxis der alttestamentlichen Frömmigkeit in den Fällen, in denen man um Beseitigung eines Unglücks bittet; in Dan 9 4 20 wird beten und beichten wie selbstverständlich zusammengehörend zusammengestellt. Wie die Theorie vom Unglück als Folge der Versündigung entstand, darüber s. Hiob, übersetzt S. X f. Uebrigens erwähnt der Dichter in v. 6 das Sündenbekenntnis wohl nicht bloß deshalb nicht, weil er es nicht für nötig hielt, sondern weil ihm die Erlangung von Glück und Sicherheit die Hauptsache ist.

6c 7 Wie in v. 6c wird auch in v. 7 das Suff. der 3. pers. vom Dichter geschrieben sein, also לוֹ usw. מָצָר und תִּצְּרֵנִי bilden unter sich und mit dem מָצוֹר v. 6 ein Klangspiel, wie es dem zierlichen Stil dieses Lehrgedichts entspricht. Schwierigkeiten macht רני פלט. Das erste Wort ist als stat. constr. plur. von einem sonst nicht vorkommenden Subst. רִן punktiert und soll Jubelrufe bedeuten, das zweite soll Inf. Piel in der Bedeutung Rettung sein, aber wie soll man sich das vorstellen: Gott umgibt den Frommen mit Jubelrufen der Rettung? wenn es noch Mittel zur Rettung wären! Des רני kann man sich nun leicht entledigen, indem man es mit Hitzig u. a. als Dittographie der vorhergehenden Konsonanten ansieht, aber פלט bleibt doch wunderlich: »mit Retten umgeben« — warum nicht einfach »retten«? Mir scheint, daß das vorhergehende צַר wie gewöhnlich so auch hier »Bedränger« bedeutet, nicht Bedrängung, wofür eben vorher מצור gebraucht wurde; darum schreibe ich שָׁלֵט für פלט (oder וְכַשׁ, und wie mit dem Schilde, für רני פ). Vielleicht kann man auch, da סוֹבֵב v. 10 noch einmal vorkommt, תְּסֹבְבֵנִי für das letzte Wort von

8 *Ich will dich klug machen und belehren*	*Ueber den Weg, den du gehen mußt,*
Will raten, will richten	*Mein Auge auf dich.*
9 *Sei nicht wie das Roß,*	*Wie das Maultier ohne Einsicht,*
Das mit Zügel und Kappzaum	*Man zu dir bringen muß!*
10 *Viel sind die Schmerzen,*	*[Die hat] der Gottlose,*
Doch wer auf Jahwe vertraut,	*Den umgibt Gnade.*

v. 7 lesen: du deckst ihn mit (oder wie mit) dem Schilde. Dem Dichter scheint eine chiastische Satzordnung beliebt zu haben: Bedrängung, Wassersnot — Rettung vor dem Wasser, Rettung vor dem Bedränger. Den Rat von v. 6 7 prägt der pädagogische Weise dem Frommen in v. 9 mit einem leicht zu behaltenden Maschal ein, das er

8 ein wenig pretiös einführt. Er will ihn einsichtig machen, belehren über die rechte Weise sich zu verhalten, heftet sein Auge eindringlich auf den Schüler oder, wie die Weisen zu sagen pflegen, auf seinen »Sohn«, dem er, wie es scheint, nicht viel Geisteskraft zutraut. Hinter אִיעֵצָה setze ich das אֶעֱצֶה ein, das die LXX allein hat und das im MT wegen der Aehnlichkeit mit dem anderen Verbum ausgefallen sein wird — wieder ein Klangspiel.

9 Und nun kommt das klugmachende Maschal: sei doch nicht wie ein dummes Maultier, das man mit Zwang zu dir führen muß, laß dich nicht erst durch ein Unglück zwingen, zu Gott zu kommen! Lies תִּהְיִי, denn der Verf. spricht zu den einzelnen Frommen, wie das Bild und v. 8 sowie das nachfolgende אֵלֶיךָ zeigt. Das Bild selber könnte durch Hi 11 12 (wenn Gott das Arge im Menschen ins Auge faßt, wird ein Wildesel zu einem Menschen) hervorgerufen sein, wenn es nicht schon eine gangbare Redensart war; jedenfalls denkt unser Dichter wie Hiobs Freunde und hat gewiß auch dem Hiob und seinem Dichter mit Elihu (Hi 35 16) das הָבִין (für בִּינָה) abgesprochen. עֲדִי übersetzt LXX mit Backe, aber man sieht nicht, wie das Wort zu diesem, wohl nur geratenen Sinn kommt; wahrscheinlich bedeutet es das Geschirr (von עָדָה, anlegen), ist dann aber nicht Apposition, sondern Glosse zu Zügel und Kappzaum. Im folgenden ist, da der Dichter kein בַּל braucht, nach meiner Meinung בְּ für בַּל קרוב zu lesen. Die Glosse lautet dann: עֲדִיּוֹ לְבָלֹום בּוֹ, sein Geschirr, womit es zu binden ist. לְקָרִיב א׳ (für לְהַקְרִיב) ist die Fortsetzung des Relativsatzes: das man mit Zügel usw. dir zuführen muß. בָּלַם, binden, ist ein aramäisches Wort und kommt sonst im AT nicht vor, was nur für die Glosse spricht.

10 רְשָׁעִים ist schwerlich Umschreibung des Genitivs, vielmehr ein Relativsatz, dessen אֲשֶׁר sich der Abschreiber aber mit Unrecht (wegen des jetzt mangelhaften Metrums) erspart hat. Dem Gottlosen geht es schlecht, sagt der Dichter (s. dagegen Ps 73 oder Hi 21!), aber wer sich

11 Freut euch in Jahwe
Und jubelt ihm zu,
Und jauchzt, ihr Gerechten,
Alle Herzensgeraden!

Ps 33 *1 Jubelt, ihr Gerechten, in Jahwe!*
Den Redlichen ist Lobgesang lieb.

2 Bringt Jahwe Lob mit der Zither,
Auf zehnsailiger Harfe spielt ihm!

3 Singt ihm ein neues Lied,
Rührt fein die Saiten beim Jubelschall.

zu Jahwe, besonders auch im Unglück sich sogleich zu Jahwe wendet, der ist seiner Gnade sicher.

11 Etwas konventioneller Schluß, der aber doch gut zu Inhalt und Tendenz des Psalms paßt: wer einen so überaus gütigen Gott hat, der kann und soll jubeln. הַרְנִין steht sonst nicht absolut, wird also durch das Suffix (הוּ) oder durch לוֹ (81 2) zu ergänzen sein.

Dies Lehrgedicht ist der klassische Ausdruck jener seit dem Deuteronomium aufkommenden und bald die Herrschaft erringenden Theorie, gegen die der Dichter des Hiob seinen empörten, auf die Wirklichkeit und auf das sittliche Selbstbewußtsein begründeten Protest erhebt, der Theorie, daß alle Leiden Folgen der Sünde sind, entweder die Strafe der Frevler oder die väterliche Züchtigung des Frommen, daß man also des Glückes gewiß sein kann, wenn man sie so begreift und dann durch Sündenbekenntnis und Gebet beseitigt. Die eigentümliche Unfehlbarkeit und Sucht zu lehren, die den Freunden solch theologischer Konstruktionen eigen zu sein pflegt, kennzeichnet unseren Autor ähnlich wie den Verf. der Elihureden. Daß der Verf., den man auch in Hinsicht der Sprache den „Weisen“ zurechnen kann, auf dem Standpunkt des Gesetzes steht, zeigen die seinen Gesinnungsgenossen beigelegten Prädikate „fromm“ und „gerecht“. Seine Vorstellungen von den Leiden, von der Sünde, vom Glück sind unterchristlich, obwohl sie auch in manchen christlichen Kreisen daheim sind. Es ist bequem, sich vorzustellen, die Religion sei dazu da, uns das Glück zu schaffen, zu sichern und nach Trübungen rasch wiederherzustellen, und die dauernd Unglücklichen seien unbußfertige Gottlose; Christentum ist das aber nicht.

Psalm 33.

Versmaß 3. 3. Ein alphabetisierender Psalm: so viel Disticha wie Buchstaben des Alphabets, nur daß diese nicht an die Spitze der „Hexameter“ treten, wie Josephus die dreihebigen Disticha nennt. Allerlei rühmende Aussagen über Jahwe, ohne Geschlossenheit und beherrschenden Grundgedanken.

1—3 Aufforderung zum Lobpreis. רַנְּנוּ mit Chat. Pat., um zweisilbige Aussprache zu verhindern, nachdem das נ sein Dag. f. verloren hat, s. Ges.-K.[26] § 10 g. נָאוָה, kontrahiert aus נַאֲוָה, ist eigentlich wohl Part. Niph. von אָוָה, begehren. כִּנּוֹר ist ein kleineres Saiteninstrument, Leier oder Zither, mit der Hand oder dem Plektron gespielt, volkstümlicher als das Nablion, נֵבֶל, das größer war und wohl mehr Kunst erforderte, s. Nowack, Archäol. I S. 273 ff. Sollte der Verf. auch diese Sprüche für den Gesang bestimmt haben? Das »neue Lied« v. 3 stammt

4 *Denn redlich ist Jahwes Wort,*
Und all sein Tun geschieht mit Treue.

5 *Er liebt Recht und Gerechtigkeit,*
Von Jahwes Gnade ist voll die Erde.

6 *Durch Jahwes Wort sind die Himmel gemacht*
Und durch den Hauch seines Mundes all' ihr Heer.

7 *Er sammelt wie in einen Wasserschlauch die Wasser des Meeres,*
Tut in Vorratskammern Ozeane.

8 *Es soll sich vor Jahwe fürchten alle Welt,*
Vor ihm grauen alle Bewohner des Erdkreises;

9 *Denn Er sprach, da war es,*
Er gebot, da stand es da!

---

aus Jes 42 10; leider befolgt der Dichter selber seine Aufforderung nicht, denn was er singt, ist nichts weniger als neu. הֵישִׁיבוּ נַגֵּן wie Jes 23 16. Die תְּרוּעָה ist der Jubelruf, den unter Begleitung der priesterlichen Posaunen die Festversammlung hören läßt, wenn Jahwe aus seiner »heiligen Wohnung« hervortretend das Opfer entgegennimmt und wenn er wieder »aufsteigt« s. 47 6 Num 10 10.

4 5 Jahwe regiert gerecht und gütig. Unter dem Wort Jahwes ist hier natürlich nicht wie in älterer Zeit das Prophetenwort zu verstehen, sondern die ganze Offenbarung, besonders das Gesetz, das auch 19 9 »gerade« genannt wird und dessen Erfüllung Jahwe »in Treue« belohnt. Mit der Gnade, von der die ganze Erde »voll ist« vgl. Jes 6 3, meint der Verf. wohl deren Segnung in der Natur. Denn

6 7 Jahwe ist der Weltschöpfer. Hier ist das Wort Jahwes wieder anders gemeint als in v. 4, es ist das וַיֹּאמֶר von Gen 1. Das Heer der Himmel sind die Sterne vgl. Neh 9 6. Für נֵד, (Garben-)Haufe, sprich mit LXX נֹד = נאד, Wasserschlauch. Die Bilder vom Schlauch und von den Vorratskammern zwingen dazu, an das himmlische, im Regen aus den »Krügen des Himmels« (Hi 38 37) ausströmende Wasser zu denken; wenn trotzdem יָם das irdische Meer bedeuten muß, so scheint der Verf. zu wissen, daß das Meereswasser durch Verdunstung in die Höhe steigt und von Gott zum Nutzen der dürstenden Erde »wie im Schlauch gesammelt« wird; ebenso weiß es der Dichter des Elihu schon (Hi 36 27), dagegen der Dichter des Hiob noch nicht (Hi 38 22 ff.).

8 9 Alle Menschen sollten den Gott verehren, der durch ein bloßes Wort die Schöpfung hervorbrachte. Der Schöpfungsgedanke macht den Juden die Ueberlegenheit ihrer Religion über die der Völker fühlbar, gibt jener einen universalistischen Anstrich, der freilich selten über die Doxologie hinaus (s. 22 28 ff.) zur missionierenden Tätigkeit wird, weil das Gesetz dieser prinzipiell und praktisch entgegensteht. v. 9^{b} nach Jes 48 13^{b}.

10 *Jahwe bricht den Ratschlag der Völker,*
Vereitelt die Pläne der Nationen.

11 *Der Ratschluß Jahwes besteht für immer,*
Die Pläne seines Herzens für und für:

12 *Glücklich das Volk, dessen Gott Jahwe ist,*
Die Nation, die er sich zum Erbbesitz wählte.

13 *Vom Himmel herab blickt Jahwe,*
Sieht alle Erdenkinder;

14 *Von der Stätte seines Sitzes schaut er*
Auf alle Bewohner der Erde;

15 *Er einzig bildet ihr Herz,*
Er lenkt alle ihre Werke.

16 *Kein König ist siegreich durch große Streitmacht,*
Der Held rettet sich nicht durch seine große Kraft.

17 *Trug ist das Roß für den Sieg*
Und rettet nicht durch seine große Macht.

10—12 Dennoch gibt es eine Aussicht auf Verwirklichung des universalistischen Gedankens: Jahwe wird, nachdem er die Anschläge der Weltvölker vernichtet hat v. 10 (הֵפִיר selten für הֵפֵר), seinen eigenen Ratschluß über die Welt durchführen, darum: Heil dem auserwählten Volk, dem er zugute kommt. Das ist allem Anschein nach eine Anspielung darauf, daß, wenn die Zeit der Weltmächte vorbei ist, das Volk der Heiligen auf ewig Herrscher der Welt sein wird (Dan 7). Bis v. 12 kann man wenigstens dünne Linien einer Disposition wahrnehmen; von jetzt an kommen mehr allgemeine Betrachtungen.

13—15 Jahwes gegenwärtige Weltregierung begründet sich darauf, daß er vom Himmel aus alles überblicken und überwachen kann v. 13 14 und daß er die Gedanken der Menschen und ihre Taten lenkt. Zu v. 13 und 14, von denen eigentlich einer überflüssig ist, vgl. 11 4 14 2. In v. 15 bilden יצר und מבין kein gutes Paar, und wenn Jahwe das Herz, d. h. die Gedanken und Absichten der Menschen »bildet«, bestimmend beeinflußt, so sollte er auch ihre Handlungen nicht bloß bemerken, sondern sie lenken; ich lese darum מֵכִין für מבין vgl. Jer 10 23b. Dann erhält auch das יַחַד v. 15a: »einzig und allein« (nicht sie selber, sondern Gott) den Nachdruck, den es wegen seiner Stellung bei dem Verbum beansprucht; zu diesem Sinn von יחד s. Esra 4 3.

16 17 Wenn Gott die Pläne und Handlungen der Menschen lenkt, dann kommt es nicht mehr auf ihre menschliche Kraft an. Fühlen die Juden sich selber schwach, so trösten sie sich mit der Macht ihres Gottes, der auch die Stärksten ohnmächtig machen kann. Vor מֶלֶךְ v. 16

18 *Siehe, das Auge Jahwes ist gerichtet auf die, die ihn fürchten,*
Auf die, die auf seine Gnade harren,

19 *Ihre Seele vom Tode zu retten*
Und sie am Leben zu erhalten in der Hungersnot.

20 *Unsere Seele hofft auf Jahwe,*
Unsere Hilfe und unser Schild ist er.

21 *Denn seiner freut sich unser Herz,*
Denn auf seinen heiligen Namen vertrauen wir.

22 *Es sei deine Gnade, Jahwe, über uns,*
Wie wir auf dich harren!

Ps 34 א 2 *Ich will preisen Jahwe zu aller Zeit,*
Beständig ist sein Lob in meinem Munde.
ב 3 *Jahwes rühmt sich meine Seele,*
Hören werden es die Demütigen und sich freuen.

---

muß der Artikel ebensowohl fehlen wie vor גִּבּוֹר vgl. die LXX; es ist klar, daß der Verf. nicht von einem bestimmten König redet, sondern von Königen überhaupt, vgl. 20 8 Prv 21 31.

18 19 Während menschliche Macht nicht viel nützt, ist um so wirksamer in aller Not die gnädige Hilfe Jahwes für die, die ihrer harren; die Religion ist stärker als alles Irdische. מָוֶת bedeutet neben der Hungersnot ein »großes Sterben«, eine Epidemie. Zu v. 18 vgl. 34 16.

20 21 Also sind die Juden gut daran, denn sie verlassen sich auf Jahwe und finden alle Hilfe; sein im Kult verehrter, in der Geschichte bewährter »Name« ist ihre Freude und ihr Vertrauen. Das zweite כִּי in v. 21 war vielleicht ursprünglich ein ו.

22 Gewähre uns deine Gnade, wie wir darauf rechnen, auch für die Zukunft!

Eine harmlos unbedeutende Zusammenstellung von allerlei Sätzen aus der Lektüre älterer und jüngerer Schriften, die für den Glauben des späteren Judentums wichtig und tröstlich waren und unter denen die Betonung des Hoffens und Harrens auf die Ausführung des ewigen Weltplanes Gottes, auf das künftige Reich Gottes von Belang ist. Der Psalm wird, da er keine Ueberschrift hat, der Sammlung Ps 3—41 erst nachträglich einverleibt sein.

Psalm 34.

Alphabetisch, 3. 3, stammt wahrscheinlich aus derselben Feder wie Ps 25 und ist ein Mosaik wie dieser.

2 א. Die Absicht, Jahwe beständig zu preisen, ist gewiß löblich, weniger die, ein Gedicht zu machen. **3** ב. יִשְׁמְעוּ und יִשְׂמְחוּ bilden ein Klangspiel. Die »Demütigen« (auch 25 9) sollen sich doch wohl nicht über des Dichters Tun freuen, sondern über Jahwe, dazu allerdings an-

ג 4 *Gebt Jahwe Größe mit mir,*
Und laßt uns erheben seinen Namen insgesamt!
ד 5 *Ich habe Jahwe gesucht, und er hat mir geantwortet*
Und von allen meinen Aengsten mich befreit.
ה 6 *Blickt auf ihn und werdet heiter,*
Und euer Angesicht sei nicht beschämt!
ז 7 *Da der Elende, er rief und Er hörte*
Und aus all' seinen Nöten rettete er ihn.
ח 8 *Der Engel Jahwes lagert sich*
Rings um die, die ihn fürchten, und reißt sie heraus.
ט 9 *Schmecket und sehet, daß Jahwe gütig ist,*
Glücklich der Mann, der sich in ihm birgt!
י 10 *Fürchtet Jahwe, ihr seine Heiligen,*
Denn keinen Mangel haben, die ihn fürchten.
כ 11 *Leugner verarmen und hungern,*
Aber die Jahwe suchen, ermangeln keinerlei Gutes.

geregt durch sein Singen und Rühmen. **4** ג. גַּדֵּל steht absolut, daher mit dem Dativ wie z. B. הוֹדָה, Größe geben, zuerkennen. **5** ד. »Jahwe suchen« hat natürlich mit unserem »Gottsuchen« nichts zu tun, sondern besagt: Jahwe um Hilfe angehen vgl. II Chr 16 12 (Asa suchte in seinem Fußleiden nicht Jahwe, sondern die Aerzte). **6** ה. L. mit LXX überall die 2. pers. (schr. also פְּנֵיכֶם), da sonst אַל den faden Satz ergäbe: ihr Gesicht dürfte wohl nicht beschämt werden. Die beiden Imperative sind gebraucht wie in divide et impera: blickt auf Jahwe, so werdet ihr erstrahlen. נָהַר wie Jes 60 5 vgl. נְהָרָה, Lichtstrahl Hi 3 4. Das Distichon mit ו fehlt wie in Ps 25. **7** ז. זֶה ist hinweisend: da, der Elende, der rief; der Dichter könnte den und den nennen, dem auf sein Gebet geholfen wurde. **8** ח. Der mal'ak ist hier ein Kollektiv; er beschützt die Frommen mit seinem Heereslager, wie Jahwe selber Sach 9 8, an welche Stelle v. 8 anklingt, Jerusalem umlagert. Vgl. weiter zu dieser Vorstellung die Erzählung II Reg 6 17 und manche Geschichte in den Lieblingsbüchern der späteren Juden, Dan, II Makk, B. Tobit usw. **9** ט. »Schmecken« so viel wie deutlich wahrnehmen, urteilen, hier neben רְאוּ wie bei Jer דְּעוּ. Dies טעם hat einen Unglücklichen zu der Ueberschrift v. 1 verführt. גֶּבֶר für Mann ist in der Weisheitsliteratur beliebt. **10** י. Die Punktation behandelt יָרֵא als wäre es ein Verbum ל״ה, obwohl das Ktib das א geschrieben hat s. Ges.-K. [26] § 75 oo. Ein schöner Beweggrund für die Gottesfurcht: die Gottesfürchtigen haben keinen Mangel! Unverhüllter kann sich der sinnliche Eudämonismus nicht zeigen. Warum nennen sich übrigens die Gottesfürchtigen so oft arm und elend? Sie heißen hier »Jahwes Heilige«, wozu 16 3 zu vergleichen. **11** כ. Der MT hat einen unübertrefflich schönen Satz: Junge Löwen sind arm geworden, aber die Frommen haben keinen Mangel an Gutem. Zuerst der Gegensatz: junge Löwen und Fromme. Dann »verarmte« Löwen. Bei

ל [12]*Auf, Söhne, hört auf mich,*
Die Furcht Jahwes will ich euch lehren.
מ [13]*Wer ist der Mann, der Gefallen hat an einem Leben,*
Der Tage liebt, wo er Glück erfährt?
נ [14]*Hüte deine Zunge vor dem Bösen,*
Deine Lippen vor dem Reden von Trug.
ס [15]*Weiche vom Bösen und tue Gutes,*
Suche Frieden und jage ihm nach.
ע [16]*Die Augen Jahwes* [17]*stehn auf die Böses tuenden,*
Auszurotten aus der Erde ihr Gedächtnis.
פ [17]*Das Antlitz Jahwes* [16]*ist gerichtet auf die Gerechten*
Und seine Ohren auf ihr Schreien.

---

den letzteren wird einem ganz modern zu Mute (»Löwen der Gesellschaft«), aber das Ktib meint ganz ernsthaft wirkliche Löwen. Wohlmeinende Exegeten übersetzen רָשׁוּ mit »darben«, dann braucht man doch nicht mehr an ehemalige Löwen-Kapitalisten zu denken. Aber »darbende Junglöwen« sind auch schön. Schade, daß jene Exegeten keine Abbildung beigelegt haben. Es ist doch klar, daß das Ktib sich einen unfreiwilligen Witz geleistet hat; die LXX ist wenigstens so vernünftig, die armen Löwen zu Reichen zu machen (πλούσιοι, כְּבִרִים). Der Autor hat natürlich כְּפִרִים, Leugner, Abtrünnige, gemeint, welches aramäische Wort (der hebr. Ausdruck ist כֹּחֵד Hi 6 10) von den Arabern afrikanischen Stämmen (Kaffern) angehängt ist. Die Leute, die sagen אֵין אֱלֹהִים, kann der Verf. ruhig verarmen lassen, obwohl viele Autoren im AT meinen, gerade denen gehe es besonders gut (Ps 17 Hi 21 Ps 73 usw.). **12** ל erinnert besonders stark an die Weisheitsliteratur. Der Schriftsteller ist der Lehrer, die Leser seine Söhne. Hier soll nun nichts geringeres als die Gottesfurcht gelehrt werden, man dürfte also von Rechts wegen etwas besonders Bedeutsames und Umfassendes erwarten. Der Verf. kann sein Versprechen in den drei Versen **13—15** abmachen. Voran stellt er v. 13 den Zweck der Gottesfurcht: es ist ein gutes Leben! Wieder der naivste Eudämonismus (s. v. 10), ausgedrückt in der witzigen Frage: wer möchte es gut haben (die Frage ähnlich wie 25 12)? Natürlich möchte das jeder. Es fragt sich also, wie man dazu kommt. Man kommt dazu durch die Gottesfurcht. Worin besteht diese? Darin, daß man nichts Böses und Betrügerisches redet v. 14 und mit anderen Leuten Frieden hält v. 15. Welch ein Lehrer! welche tiefe und neue Erkenntnis für den »Sohn«! Hat der Verf. ernsthaft gemeint, damit die Gottesfurcht gelehrt zu haben? Das wäre natürlich eine boshafte Auslegung, aber hätte er seine Weisheit nicht etwas weniger großartig ankündigen sollen? Es ist merkwürdig, daß immer die kleinsten Geister am großartigsten auftreten und sich für Lehrer der Menschheit halten; sie tun es wohl nicht aus Ueberhebung, sondern aus Unschuld. Ungeschickt wie der ganze Passus v. 12—15 ist besonders der Uebergang von v. 13 zu v. 14 f. **16 17,** ע und פ. Nur

צ 18*Sie schrien und Jahwe hörte,*
Und aus allen ihren Nöten riß er sie heraus.
ק 19*Nahe ist Jahwe denen, die zerbrochenen Herzens sind,*
Und denen, die zermalmten Geistes sind, hilft er.
ר 20*Viel sind die Uebel des Gerechten*
Doch aus ihnen allen reißt Jahwe ihn heraus.
ש 21*Er bewahrt alle seine Gebeine,*
Keines von ihnen wird zerbrochen.
ת 22*Es tötet den Gottlosen das Unglück,*
Und die Hasser des Gerechten werden büßen.
פדיה 23*Es erlöst Jahwe die Seele seiner Knechte,*
Und nicht werden büßen alle, die in ihm sich bergen.

die beiden Anfangswörter עֵינֵי יהוה und פְּנֵי י׳ stehen in beiden Versen an ihrem Platz; alles übrige haben die beiden Verse gegeneinander auszutauschen, denn der Inhalt von v. 16, die Bemerkung über Jahwes Verhalten gegen die Frommen, gehört unmittelbar vor v. 18. Es ist zwar möglich, daß der Verf. in seinem Alphabet ebenso wie die von Ps 9 10 und Thr 2 3 das פ vor ע hatte, daß also die ganzen Verse 16 und 17 umzustellen sind, was sachlich denselben Effekt hätte, aber es scheint, daß Ps 34 denselben Verf. hat wie Ps 25, wo die Umstellung auch vorzunehmen wäre, aber nicht so gut angeht. Also liegt wohl bloß die gewohnte Lüderlichkeit eines Abschreibers vor, der nach den zwei ersten Wörtern von v. 16 in v. 17 geriet und nachher sein Manuskript nicht durch Korrektur verhäßlichen mochte, in der Meinung, es gehe auch so; auf den Zusammenhang von v. 16 und 18 achtete er natürlich nicht. **18** צ. Fast wörtliche Wiederholung von v. 7; diese Alphabetisten nehmen ihre Aufgabe von der gemütlichen Seite; wenn nur die Verse voll werden, auf den Inhalt kommt es nicht so genau an. **19** ק. Die Begriffe »zerbrochenen Herzens«, »zermalmten Geistes« stammen aus Jes 57 15, von Tritojesaia, in dessen Lage und persönlichem Charakter sie durchaus begründet sind, während man bei seinen Nachahmern nur zu oft den Eindruck hat, daß sie mit ihrem »Elend« spielen. **20** ר. Sollte der Verf., wenn er Unglück erleidet, vielleicht gegen seine Lebensregeln v. 14 f., die ja doch den Weg zum glücklichen Leben weisen, gesündigt haben? Aber Logik darf man hier nicht verlangen. Die Gottlosigkeit der Gegner ist ja Schuld am Unglück. **21** ש. Schließlich wird nicht einer von allen Knochen des Gerechten zerbrochen. Vielleicht schwebt dem Verf. das Bild von Weidetieren vor, die sich auf dem vielfach gefährlichen Boden der Wüste leicht verletzen (23 4). **22** ת. Die Gottlosen dagegen erliegen dem Unglück zur Buße für ihre Feindschaft gegen die Gerechten (25 19).

23 ist wohl wie 25 22 die Unterschrift des Dichters, dem man nach v. 3 und 12 schon ein bischen Eitelkeit zutrauen kann; hat er Pedahel geheißen, so kommt das יהוה auf Rechnung des Abschreibers.

Vgl. die Schlußbemerkung zu Ps 25.

Ps 35 [1]*Streite, Jahwe, mit meinen Bestreitern,*	*Kämpfe mit meinen Bekämpfern,*
[2]*Ergreife Schild und Tartsche*	*Und steh auf mit meiner Hilfe!*
[3]*Entblöße Speer und Streitaxt*	*Entgegen meinen Verfolgern,*
Sprich zu meiner Seele	
[, Jahwe],	*Deine Rettung bin ich!*
[5]*Sie seien wie Spreu vor dem Winde*	*Und dein Engel ihr Verfolger;*
[6]*Es sei ihr Weg in Dunkelheit*	*Und Schlüpfrigkeiten!*
[7]*Denn ihr Netz versteckten sie ohne Grund mir,*	*Gruben eine Grube für meine Seele,*
[8]*Das Netz, das sie versteckten,*	
fange sie,	*In die Grube fallen sie!*

Psalm 35.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Klage eines „Stillen im Lande" über böswillige Verfolgung seitens verräterischer Freunde und Bitte um Jahwes Einschreiten. Der Psalm enthält merkwürdig viele Beischriften aus anderen Gedichten.

1 2 Jahwe möge der Fürkämpfer für den Dichter sein, der selber, wie es scheint, nicht zu den Streitbaren gehört. Zu der Betonung ריבה s. Ges.-K.[26] § 72 s. Für das Qal von לחם ist sonst das Niph. gebräuchlich; das אֶת- ist beide Male die Präposition. מָגֵן ist der kleinere, צִנָּה der größere Schild vgl. Nowack Arch. I § 70.

3 Speere und Streitaxt wurden offenbar während des Marsches in einem Bündel auf dem Rücken getragen, die Eisenteile vermutlich mit Leder umhüllt; daher הָרֵק, leere aus, nämlich aus dem Futteral. Für סגֹר, das Imp. von סָגַר, verschließen, sein soll, ist etwa סָגֵר zu sprechen; gemeint ist die σάγαρις, das zweischneidige Beil der Skythen, Perser usw. Hinter נַפְשִׁי wird י = יהוה einzusetzen sein.

4 ist die erste der vielen Beischriften; sie stammt aus Ps 40 15 = 70 3, denn der Vers ist in Ps 35 entbehrlich, in Ps 40 und 70 nicht.

5 6 V. 5b und 6b sind Varianten, die letztere die bessere, denn zu der im Winde fliegenden Spreu paßt kein דָּחָה, fortstoßen, wohl aber רָדַף, nachjagen. Vielleicht ist מַלְאָכְךָ oder מ׳ יָהּ für das zu lange מ׳ יהוה zu lesen. Jahwes Engel ist die Schutzwacht für die Frommen, darum jagt er die Feinde fort. Das Bild von dunklen und schlüpfrigen Wegen ist wohl eine Erinnerung an Jer 23 12 vgl. 13 16 Ps 23 4; lies בַּחֲשָׁךְ.

7 8 In v. 7 ist רִשְׁתָּם und שָׁחַת umzustellen und das zweite חִנָּם zu entfernen. Letzteres Wort besagt: ohne Ursache von meiner Seite. שַׁחַת ist die Fanggrube für wilde Tiere. V. 8a ist aus Jes 47 11c beigeschrieben, nicht vom Dichter, wie der Parallelismus von v. 8b mit v. 7 zeigt; die Beischrift hat dann nachträglich verschuldet, daß der faule Abschreiber v. 8b שַׁחַת in שׁוְא verschrieb. Außerdem fiel dieser aus demselben Grunde

9 *Doch meine Seele wird jubeln in Jahwe,*
Froh sein über seine Rettung;
10 *Alle meine Gebeine werden sagen:*
Jahwe, wer ist wie du?
Es rettet den Elenden [Jahwe]
Und den Armen vor seinen Beraubern,
Vor dem, der ihm zu stark ist,
11 *Die sich wider mich erheben.*
Erpreßtes, wovon ich nichts weiß,
Das fordern sie von mir,
12 *Vergelten mir Böses für Gutes*
Nachstellend meiner Seele.

in v. 8b plötzlich in den Singular; nach der LXX ist רֶשֶׁת תלכדם und יִפְּלוּ wiederherzustellen. Die Strophe enthält lauter sprichwörtliche Wendungen vgl. 7 16 f. 9 16.

9 10a Wenn jene fallen, wird der Dichter jubeln, weil er Jahwes Hilfe und Größe erkannt hat. Seele und Gebeine bedeuten den ganzen Menschen; daß sie hier auf beide Stichen verteilt sind, wirkt ein wenig sonderbar wegen der redenden Gebeine. Zu der Aussprache בָּל beim Merka s. Ges.-K.[26] § 9 Anm. 1c.

10b 11a Hinter עָנִי im ersten Stichos ist י = יהוה einzusetzen; das עָנִי im dritten Stichos als versehentliche Wiederholung zu streichen. V. 11a muß durch Einfluß von 27 12 in die jetzige Verfassung geraten sein: was soll man sich unter gewalttätigen Zeugen vorstellen? Lies יָקוּמוּ עָלַי (oder עָלָיו = עליו für das zweite Wort) als Relativsatz zu dem vorhergehenden גּוֹזְלוֹ, wie auszusprechen ist. חָמָס ist nicht zu streichen, wie ich früher glaubte, sondern zu

11b 12 zu ziehen, wo sich nicht, wie es jetzt aussieht, ein Examinand über grausame Examinatoren beklagt, die ihn nach Dingen fragen, die er nicht weiß, sondern davon die Rede ist, daß jene »Berauber« den Dichter über חָמָס, mit Unrecht, Erpressung gewonnenes Gut (Am 3 10), belangen, es zurückfordern, obwohl er nichts davon weiß. Wenn er die Leute, die das tun, seine »Plünderer« nennt, so will er wohl damit sagen, daß sie seinen Besitz mit Beschlag belegten, als sie daran gingen, ihn zur Rechenschaft zu ziehen, und das nicht säuberlich nach ordentlichem Recht, sondern brutal, als wäre er ein überwiesener Verbrecher, ausführten. Sehr ähnlich ist die Klage des Verf. von 69 5: was ich nicht geraubt habe, soll ich zurückgeben. Wie dort, so scheint auch unserem Dichter der Prozeß gemacht zu sein wegen Erpressung, und wenn Erpressung und rohes Rechtsverfahren im Orient nicht etwas so ganz gewöhnliches wären, so könnte man versucht sein, beide Psalmen demselben Verf. zuzuschreiben. Was שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי, entweder: (vergelten mir) mit Kinderlosigkeit für meine Seele, oder: Kinderlosigkeit hat meine Seele, bedeuten sollte, kann ich nicht erraten; ich schreibe וְנָכוֹל, Inf. abs., für שְׁכוֹל: Heimtücke verübend gegen meine Person.

13a Der Dichter hat solche Behandlung von seiten seiner Ankläger

13 Ich aber, als sie krank waren,	*War mein Gewand ein Sack,*
Ich kasteite mit Fasten meine Seele	*[Und weinte um sie].*
Mein Gebet kehrte sich gegen meinen Busen,	*14 Als wär's um den Freund, den Bruder mir,*
Ich ging einher wie in der Trauer um die Mutter,	*Schwarztrauernd und gebeugt.*
15 Doch über meinen Fall freuten sie sich	*Und behandelten mich verächtlich,*
Sie sammelten wider mich Heimtücke	*Und wovon ich nichts weiß.*

und Richter nicht um sie verdient. Er muß etwa ihr Amtsgenosse gewesen sein. Der vierte Stichos fehlt und mag etwa וָאֶבְכֶּה עֲלֵיהֶם vgl. 69 11 gelautet haben. Zum שַׂק als Trauergewand im Unglück vgl. 30 12.

13[b] **14** Er betete bei ihrer Krankheit mit gesenktem Kopf und verhüllt von seinem Obergewand, daher »wandte sich sein Gesicht gegen seinen Busen« statt wie sonst nach oben, vgl. Tritojesaia (Jes 58 5) über die Haltung des Fastenden: den Kopf krümmen wie die Binse. Der Ton liegt nicht sowohl auf dem Beten wie auf der Krümmung des Kopfes; שׁוּב bedeutet nicht zurückkehren, sondern sich herwenden, wie so oft. Warum dieser Satz unverständlich sein soll, verstehe ich nicht. הִתְהַלַּכְתִּי gehört nach dem Sinn und nach dem Metrum zum folgenden und ist eng mit שַׁחְתִּי verbunden. קֹדֵר heißt eigentlich »schmutzig«; der Trauernde wäscht sich nicht, streut sich Erde auf den Kopf, sitzt in der Asche.

15[a b] enthält, wie allgemein zugegeben ist, manche Fehler. Die beiden נֶאֱסָפוּ hintereinander, schon einzeln nichtssagend, sind in ihrer Verdoppelung erst recht unerträglich, ich lese dafür וְנֶאֱצוּנִי אָסְפוּ. Mit נְכִים ist gar nichts anzufangen; נְכָרִים, das Olsh. u. a. wollen, bringt einen fremden Gedanken herein, denn die Gegner sind keine Ausländer, sondern frühere Freunde und Kollegen. Ich schlage נְכָלִים (vgl. zu v. 12) vor, das allerdings im AT nur einmal, desto häufiger im Aramäischen vorkommt; sie sammelten Heimtücke, heimtückisches Beweismaterial für ihre Anschuldigungen. צֵלַע, Sturz, wie 38 18 Hi 18 12. Erst recht seltsame Sachen hat dank den braven Abschreibern die folgende Strophe **15**[c]**—17**[a] aufzuweisen. Die ersten drei Wörter in v. 16 würden zu übersetzen sein: unter den Ruchlosen der Kuchenspötter! Wenn es noch Spötter beim Becher wären! Da das בחנפי noch zum ersten Stichos gehören muß, so schreibe ich mit Bickell בְּחֹנֶף, in Gemeinheit (חֹנֶף ist im Hebr. Gegensatz zu heilig, profan mit einem Stich ins Moralische). Sodann bietet LXX die richtige Fortsetzung: יִלְעֲגוּ לַעַג (oder לָעוֹג für לַעַג). קָרַע, zerreißen und wegreißen, bedeutet hier, wo vom Reden gesprochen wird, den guten Namen, die Ehre von jemandem abreißen, herunterreißen.

17[b]**—19** הָשִׁיבָה, bringe zurück, nämlich aus der Nähe, dem unfrei-

Sie reißen herunter, ohne zu ruhen,
16in Gemeinheit, Spotten immerzu,
Fletschend wider mich ihre Zähne, 17Herr, wie lange siehst du's!
Führe weg meine Seele von den Brüllern, Von den Junglöwen meine Einzige,
19Laß sich nicht über mich
freuen meine Lügenfeinde, Mit den Augen zwinkern!
20Denn nicht Frieden reden sie Ueber die Stillen im Lande,
Worte des Trugs ersinnen sie, 21Und weit steht ihr Mund auf wider mich.
Sie sagen: haha, haha, Gesehn hat's unser Auge!
22Du hast es gesehn, Jahwe,
schweige nicht, Sei nicht ferne von mir!

willigen Zusammensein mit den bösartigen Angreifern. Für מִשֹּׁאֵיהֶם, das ein Plur. von שׁוֹאָה, Verwüstung, sein müßte, aber abgesehen von der bedenklichen Form auch keinen guten Sinn gibt, l. mit Wellh. מִשְׁאֲנִים, von den Brüllenden, vgl. den Namen שַׁחַל, Brüller, für den Löwen. V. 18 enthält zwei dreihebige Stichen, ist aus entlehnten Phrasen zusammengesetzt (vgl. 22 23 26) und unterbricht mit seiner Ankündigung der Lobpreisung Jahwes die Schilderung der verzweifelten Lage des Dichters. Er gehört offenbar um eine Kolumne weiter (die Kolumne im alten Manuskript muß etwa 10 Verse umfaßt haben) nach v. 26—28; er hat zwischen den Kolumnen gestanden und ist dann in die falsche aufgenommen worden. In v. 19 ist שְׁנְאֵי חִנָּם Beischrift aus 38 20. קָרַץ עַיִן eigentlich: das Auge zukneifen, was hier besagt: wir wissen es schon, du bist trotz deiner Beteuerungen und Unschuldsmiene ein Verbrecher.

20 21[a] Denn sie sind ja von vornherein solchen Leuten, wie ich einer bin, feind. Ob die Bezeichnung dieser Leute als der »Stillen im Lande« richtig ist, läßt sich nicht sicher sagen; die LXX scheint den Ausdruck in ihrer Vorlage nicht gefunden oder nicht gekannt zu haben (sie übersetzt ein רגע); vgl. indessen Hi 21 13 בְּרֶגַע in Ruhe, Dtn 28 65. Der Dichter von Ps 69 sagt von sich v. 10: er werde geschmäht, weil der Eifer um Gottes Haus ihn gefressen habe; sollte er mit dem unsrigen identisch sein, so könnte man etwa annehmen, daß er der weltlichen Politik und vielleicht der Verwendung geistlicher Besitztümer dazu Widerstand geleistet habe und darum von den unruhigen Köpfen der große Pläne verfolgenden Politiker heimtückischerweise auf Veruntreuung oder sonstige Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung der Tempelgüter verklagt und in brutaler Weise prozessiert worden sei. In v. 21[a] lese ich aus metrischen Gründen יִרְחַב nach I Sam 2 1.

21[b] **22** In v. 22[b] ist אֲדֹנָי zu streichen. Die Gegner sagen frohlockend, sie haben mit eigenen Augen das Verbrechen des Dichters gesehen, Jahwe

23 *Errege dich, Jahwe, für mein Recht,*	*Höre auf meinen Hader!*
24 *Schaffe mir Recht, Jahwe, nach deiner Gerechtigkeit*	*Und laß sie sich nicht über mich freuen!*
25 *Laß sie nicht sagen in ihrem Herzen:*	*Haha, unser Hunger!*
Laß sie nicht sagen, Jahwe, mein Gott:	*Wir haben ihn verschlungen!*
26 *Laß sich kleiden in Scham und Schande,*	*Die wider mich großtun,*
27 *Laß jubeln und sich freuen,*	*Die mein Recht wünschen!*

hat aber auch gesehen, also möge auch er das Seinige dazu sagen. Diese Berufung auf Jahwes Wissen von der Sache hat etwas Ueberzeugendes. Es handelt sich deutlich um ganz konkrete Vorgänge. Zu v. 21b vgl. 40 16.

23 24 In dieser Strophe herrscht eine große Konfusion, die durch die Abweichungen der LXX zunächst noch vermehrt zu werden scheint, aber doch vielleicht etwas geklärt werden kann. Besonders mit den Gottesnamen haben die Abschreiber fürchterlich gewirtschaftet. Ich setze zunächst nach der LXX ein יְהוָה hinter das erste Verbum von v. 23 הָעִירָה (das intrans. ist: werde rege, bleibe nicht länger stumm), tilge sodann das »mein Gott und mein Herr« und setze das zweite Verbum, הָקִיצָה im MT, הַקְשִׁיבָה in LXX, vor לְרִיבִי, sodaß ein Parallelismus entsteht, an den man glauben kann. Die Variante der LXX: »gieb acht auf« meinen Prozeß, ist ohne Zweifel dem »Wache auf« des MT vorzuziehen, das neben dem Regewerden mindestens nicht nötig ist und auch eher vor ihm stehen sollte. Ebenso setze ich in v. 24 mit der LXX ein יהוה hinter das erste Verbum und tilge das »Jahwe, mein Gott«. Die Abschreiber fanden in beiden Versen das bloße Jahwe des aufgeregten Dichters nicht erbaulich genug, aber vielleicht hat mitgewirkt, daß in der folgenden Strophe

25 ein »Jahwe, mein Gott« in v. 25b ausgefallen und am Rande nachgetragen war und nun nicht wußte, wo es sein Haupt niederlegen sollte, bis die Abschreiber es in verschiedenen Variationen an zwei Stellen, natürlich an falschen Stellen, unterbrachten. Die Strophe v. 25 ist sehr wirksam, wenn das »Jahwe, mein Gott« seinen Platz hinter dem zweiten »laß sie nicht sagen« zurückerhält und damit die Aufregung malt, in der sich der Dichter vorstellt, wie sie mit Hunger, Gier (נֶפֶשׁ) über ihn herfallen und dann ausrufen: wir haben ihn verschlungen! (Thr 2 16b). Eine Art Kannibalenmahlzeit, aber das Bild kommt ja oft genug vor (s. z. B. 27 2: »mein Fleisch zu fressen«).

26—28 besteht zum größten Teil aus Beischriften und liturgischer Ergänzung. So ist v. 26a mit einer kleinen Variante wörtlich aus 40 15 genommen, ebenso v. 27b wörtlich aus 40 17; v. 27c ist wohl auch Zitat aus irgend einem anderen Gedicht. Endlich ist v. 28 einfach aus 71 24

Ps 36 A ²*Es spricht der Sünder: gottlos sein* *Liegt tief mir im Herzen!*
Es gibt keinen Schrecken
Gottes *Vor seinen Augen,*
³*Vielmehr er macht's ihm leicht,* *Zu finden seine Schuld.*

geborgt; zu diesem liturgischen Abschluß mit seinen zwei dreihebigen Stichen gehört augenscheinlich der gleich gebaute v. 18. Die letzte Strophe des eigentlichen Gedichts, aus v. 26^b 27^a bestehend, ist den Freunden des Dichters gewidmet, die wohl die ersten Besitzer seiner Handschrift waren und die meisten Beischriften werden an den Rand geschrieben haben, durch die sie ihre Uebereinstimmung mit dem Dichter bekundeten, lauter רִנְנֵי אֶרֶץ.

Die Berührungen mit anderen Schriften, die bei ihrer großen Zahl und Wörtlichkeit geeignet wären, dem Psalm als Dichtung einen schlechten Ruf einzutragen, beschränken sich, wenn man die Beischriften von dritter Hand und die Zutaten der Abschreiber und Liturgen ausscheidet, auf das übliche Maß von Gütergemeinschaft, das bei einer größeren Produktion von Gedichten in einem räumlich und zeitlich eng begrenzten Gebiet fast mit Notwendigkeit sich einstellt; der Psalm ist keineswegs der unbedeutendste unter den sogenannten Klagepsalmen. Er hat mehr persönliches Leben in sich als die meisten von ihnen und manche interessante Ausführung über Vorgänge und Zustände im Jerusalem der letzten vorchristlichen Jahrhunderte. Wir bedauern es ja, daß der Dichter nicht mit deutlicheren Worten über den Gegenstand des Streites zwischen ihm und seinen ehemaligen Freunden und Amtsgenossen redet, aber für seine ersten Leser war das nicht nötig. Er scheint eine angesehene Stellung in der Verwaltung bekleidet zu haben und wegen angeblicher Uebergriffe und Unregelmäßigkeiten in einen Prozeß verwickelt zu sein, der seine Stellung, seine Ehre und sein Vermögen zu vernichten drohte. Verwandt sind dieser Dichtung mehr oder weniger Ps 69 55 40 B 109 52 7; sie behandeln alle die Streitigkeiten, die nicht sowohl zwischen den großen religiösen Parteien, als zwischen einzelnen Personen der höheren Volksschichten, Mitgliedern der staatlichen und besonders der kirchlichen Oberleitung, ausbrachen. Daß Dichtungen dieser Art als Mittel der öffentlichen Verteidigung dienten, wie unsere heutige Presse, und in einem Gemeinwesen, wo viel auf die öffentliche Meinung ankam, auch dienen konnten, wurde uns schon bei anderen Psalmen (besonders Ps 7) dieser Art deutlich. Merkwürdig ist, wie oft die Machthaber als „Löwen" bezeichnet werden (Ps 17 22 A 57 u. o.). Daß Ps 35 sehr jung ist, geht unter anderem daraus hervor, daß das Fremdwort σάγαρις schon ganz wie ein Wort der heiligen Sprache gebraucht ist.

Psalm 36 1—5 (13).

Bruchstück eines Gedichts über den Frevler. Dem Anschein nach das Versmaß 3. 2 | 3. 2 | 3. 2. Vielleicht ist v. 13 ein Rest der verlorenen Fortsetzung.

2 3 נְאֻם ist stat. constr. eines Nomens, das im abs. nicht vorkommt; es wird immer mit gen. subj. sei es Gottes, sei es eines Menschen (Bileam Num 24 3, David II Sam 23 1) verbunden und ist Prv 30 1 satirisch gebraucht (»Spruch des Mannes Gott-nicht-mit-mir«). Auch hier muß das folgende Nomen פֶּשַׁע gen. subj. sein, es fragt sich nur, wie dies Wort auszusprechen ist. Nach den Punktatoren, die פֶּשַׁע aussprechen, wäre hier die Sünde personifiziert als der böse Geist, der die Gottlosen be-

herrscht. Aber Bickell bemerkt mit Recht, daß sonst immer dem Wort נאם der Inhalt des Orakels vorhergeht oder nachfolgt, was bei der mass. Punktation nicht der Fall ist; er nimmt an, daß am Anfang das Sätzchen אֵין אֱלֹהִים ausgefallen sei. Indessen ist diese Annahme nicht nötig, wenn man mit der LXX פֹּשֵׁעַ לְרִשְׁעַ ausspricht: es spricht der Sünder: gottlos sein ist im Innersten meines Herzens. Man kann für diese Auffassung zunächst anführen, daß sich so das sonst rätselhafte Suff. von לִבִּי am einfachsten erklärt; ich ziehe sie aber auch deshalb vor, weil sie einen originelleren Sinn bietet als die Punktation. Der Ausdruck ist satirisch gemeint wie in Prv 30 1: der Abtrünnige orakelt so großartig, als brächte er eine Offenbarung wie das Wort Gottes oder ein Mensch, durch den Gottes Geist redet. בְּלִבִּי heißt: ich habe etwas im Sinne, hege eine Absicht vgl. z. B. Jes 63 4. Der פֹּשֵׁעַ sündigt nicht von Ungefähr, durch Uebereilung oder den Zwang der Umstände, sondern mit vollem Bewußtsein, mit Absicht. Denn er fürchtet Gottes Gericht nicht; »vor seinen Augen«, für seine Erfahrung und seinen Verstand existiert so etwas gar nicht. פַּחַד ist hier objektiv das, womit Gott schreckt; אֱלֹהִים (nicht Jahwe, wie 14 1 2a) ist gewählt, um auszudrücken, daß der Sünder grundsächlich und ganz allgemein von Religion und Moral nichts wissen will. In v. 3 halte ich לשנא für eine aramäische Glosse (לִשָׁנָא, Zunge) zu הֶחֱלִיק, das der Glossator zu der Phrase: jemandem schmeicheln, vervollständigen wollte, die schon zu der frechen Ankündigung absichtlicher Gottlosigkeit nicht paßt und uns völlig in Verlegenheit bringt gegenüber dem Ausdruck »seine Schuld zu finden«. Dieser Infin. stellt offenbar das Obj. zu הֶחֱלִיק אֵלָיו vor: er macht es ihm, nämlich Gott, den er nicht fürchtet, glatt, d. h. leicht, seine Schuld zu finden. Andere Menschen suchen, wenn sie nicht zu den Frommen gehören, ihre Sünden möglichst zu verbergen, der richtige Gottlose sagt mit Dtn 29 18: ich will gehen in meiner Herzenshärtigkeit. In Wirklichkeit gibt es nicht allzu viel Menschen von dieser dummfrechen Art, aber mancher Mensch sieht für den strengen Frommen so aus, als gehörte er zu ihnen, weil er so ganz andere Anschauungen und Gewohnheiten hat als die oft zum säuerlichen Richten geneigten Gerechten. Das אֵלָיו und בְּעֵינָיו v. 3 stehen einander im Wege, da sie ziemlich dasselbe besagen; die LXX hat nur eines von beiden gehabt; am ersten möchte man בעינו fallen lassen, weil die Augen eben vorher schon dagewesen sind.

4 5 schildert nun das freche Sündigen, leider im ganz allgemeinen Katechismuston; das einzige interessante Wort ist חָדַל v. 4: der Weise, der diesen Psalm verfaßt hat, scheint ja fast den und den im Auge zu haben, der ihm aus der Lehre gelaufen ist und die Predigt von der Furcht Gottes als der besten Weisheit langweilig und für das Leben unbrauchbar gefunden hat oder von den bewußten »bösen Buben« verlockt ist. Die Glosse לְהֵיטִיב in v. 4b erklärt ganz gut das לְהַשְׂכִּיל, denn vernünftig handelt man in dieser gegen den »Toren« 14 1 gerichteten Strafrede, wenn man gut handelt, da es einem sonst schlecht geht. In

[4]Die Worte seines Mundes sind
Unheil und Trug, *Aufgehört hat er, klug zu sein;*
[5]Unheil [und Trug] sinnt er *Auf seinem Lager,*
Stellt sich auf nicht guten Weg, *Böses verschmäht er nicht.*

— — — — — —

[13]Da fallen Unheilstäter, sind fort-
gestoßen *Und können nicht aufstehn.*

Ps 36 B

[6]Jahwe, bis zum Himmel reicht deine Gnade,
Deine Treue bis zu den Wolken;
[7]Deine Gerechtigkeit ist wie die Gottesberge,
Dein Regiment wie der große Ozean.

---

v. 5a wird nur אָוֶן aus v. 4 wieder aufgenommen, aber nicht וּמִרְמָה; aber dies kann, da eine Hebung fehlt, nur durch ein Versehen ausgefallen sein (bem. das Paseq). יִתְיַצֵּב bedeutet nicht bloß objektiv »hintreten«, sondern mit jener subjektiven Nuance, die dem Hithp. eigen ist: sich breit hinstellen. Der »Weg des Nichtguten« stammt aus Jes 65 2, wo er die Richtung der Schismatiker bezeichnet. Hier kann unser gestrenger Weiser noch nicht fertig gewesen sein, denn er hat ja noch gar nicht von dem bösen Ausgang des schlechten Lebenswandels gesprochen, aber wahrscheinlich gehört

13 noch zu seinem Gedicht. Denn an v. 6—12 läßt sich dieser Vers nicht anschließen; die Drohung: »da« fallen die Uebeltäter, die nur an 14 5 eine Parallele hat und wie dort auf einen bestimmten Zeitpunkt der Zukunft gehen muß, paßt zwar zu v. 2—5 sehr gut, ist aber durch die Bitte v. 12: mögen die Hochmütigen nicht den Fuß auf uns setzen, nichts weniger als vorbereitet. Wenn also nicht zwischen v. 12 und 13 etwas ausgefallen ist, so ist v. 13 ein Rest der Fortsetzung von v. 2—5, deren Wegfall durch die Einsetzung von v. 6—12 mitverschuldet sein mag.

Diesen Eindringling, Ps 36 B, der sich so breit auf seinen Weg stellt, hätte der Verf. von 2—5 vielleicht auch als Uebeltäter angesehen, aber es ist die Frage, ob wir durch die Verstümmelung von 36 A so viel verloren als durch das Eindringen von 36 B gewonnen haben. Ps 36 A hat sehr viel Aehnlichkeit mit Ps 14, ist aber viel allgemeiner und weniger kräftig als dieser, der ganz bestimmte Leute mit Zorn angreift und darum nicht so sehr der Rhetorik des Moralpredigers verfällt.

Psalm 36 6—12.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Preis der Gnade und Gerechtigkeit Jahwes und des lebenspendenden Tempels, Bitte um Erhaltung jener Gnade und um Schutz vor der Vergewaltigung durch die Hochmütigen und Gottlosen.

6—7b Jahwes Gnade ist so hoch wie der Himmel vgl. 57 11, nach welcher Stelle עַד־שָׁמַיִם statt des sonderbaren בהשמים zu schreiben sein wird. Ob שְׁחָקִים die Wolken bezeichnet oder ein anderer Ausdruck für Himmel ist (s. zu Hi 37 18), mag dahingestellt bleiben. Göttliche Eigen-

Menschen und Tieren hilfst du,
Jahwe, [8]wie teuer ist deine Gnade!
Zu dir kommen die Menschen,
Im Schatten deiner Flügel bergen sie sich.

[9]Sie schlürfen vom Fett deines Hauses,
Und mit dem Bach deiner Wonnen tränkst du sie;
[10]Denn bei dir ist der Brunnen des Lebens,
In deinem Lichte sehen wir Licht.

schaften werden auch Hi 11 8 f. (hier freilich etwas glücklicher als im Psalm) nach räumlichen Maßen bemessen; das kommt uns etwas fremdartig vor, mag aber auf volkstümlichen Vergleichungen für große Dinge beruhen, wie auch wir von turmhoher Freundschaft, abgrundtiefer Verworfenheit reden. Gottes Gerechtigkeit erhält v. 7 zum Nachbarn seine מִשְׁפָּטִים, die hier wohl nicht in dem Sinn »Gesetze«, sondern als Urteilssprüche, Rechtserlasse gemeint sind, durch die er die Welt regiert, sodaß also auf die beiden Stichen verteilt ist, was man in Gottes gerechtem Regiment zusammenfassen kann. Diese Akte seiner Regierung sind wie »Gottesberge«, d. h. natürlich nicht: wie Berge, die Gott erschaffen hat, denn er hat auch kleine Berge geschaffen, mit denen die Urteilssprüche doch wohl nicht verglichen werden sollen; ein Gottesberg ist ein solcher, auf dem göttliche Wesen wohnen (Hes 28 14 Jes 14 13) oder wenigstens wohnen könnten, es gibt auch »Gottesbäume«, die so über die anderen emporragen wie die אֵלִים über uns Menschen, sogar eine göttlich große Stadt, eine Stadt für Götter (Ninive Jon 3). Unser Dichter denkt möglicherweise an das Wundergebirge des Paradieses am Ostrand der Erde, das gewiß alle Berge an Höhe übertreffen mußte, wie es ja die Gebirge Mittelasiens wirklich tun s. u. zu v. 9[b]. Gottes Weltregierung gleicht ferner dem großen Ozean (תְּהוֹם in diesem Sinne immer eine Art Eigenname, daher wie תְּהֹם und שְׁאוֹל ohne Art.), der die ganze Erde nicht bloß umgibt, sondern auch trägt 24 2. Jahwes gnadenvolles Regiment kommt an Größe der ganzen Welt gleich, füllt die ganze Welt aus.

7· 8 Das gilt zunächst von der physischen Welt, Gott hilft Menschen und Tieren. Daß diese Hilfe sich nicht auf die — Sintflut bezieht, sollte bei sehr geringem Nachdenken klar sein (übrigens eine merkwürdige Hilfe, bei der die ganze Menschheit und Tierheit bis auf eine Handvoll ersäuft wird). Jahwe gibt ihnen Speise, hilft ihnen vor Gefahren, in Krankheiten usw. Der Anfang des zweiten Distichons ist korrupt. Der Komplex אלהים ובני scheint entstanden zu sein aus אֱלֹהַּ יָבוֹ בְנֵי oder in der Orthographie des Ktib: אֱלֹהַּ יָבֹא בְנֵי vgl. 65 3. Formen mit hartgebliebenem י wie יֶחֱסָיוּן und יִרְוְיוּן in v. 9 sind bei den Späteren beliebt, besonders in feierlicher oder weihevoller Sprache (s. Ges.-K.[26] § 75 u). Mit den »Menschen« meint der Verf. (wie Ps 65 3 mit »alles Fleisch«) eigentlich die Israeliten, denn nur die bergen sich unter Jahwes Flügeln (17 8) und suchen

[11]Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen,
Und deine Gerechtigkeit den Herzensgeraden!
[12]Nicht komme über uns der Fuß des Hochmuts,
Und die Hand der Gottlosen vertreibe uns nicht!

9 10 den Tempel auf, haben Teil auch an den geistigen und geistlichen Gaben, die aus Jahwes Regiment und Gnade kommen. Sie trinken als Jahwes Gäste (23 5) vom Fett seines Hauses, wie sie auch ihn in dem Opfer der Fettstücke »Fett trinken« lassen (Jes 43 24), was den sonst frugal lebenden Orientalen als höchster Genuß gilt (Jer 31 14). Daß dies aber nur bildlich gemeint ist, sieht man sofort aus dem folgenden Bild vom Tempelbach. Das nur hier (nicht Jer 51 34 und II Sam 1 24) vorkommende עֲדָנִים soll wohl auf das Land עֵדֶן und der »Bach« auf den Strom in Eden Gen 2 10 anspielen. Ein solcher Wunderbach soll nach der Eschatologie künftig vom Tempel wirklich ausgehen (Hes 47 5 Joel 4 18 Sach 14 8), inzwischen lieben es die Dichter den Gedanken auf die gegenwärtigen Segensströme, die vom Tempel ausgehen, geistlich umzudeuten (vgl. noch 46 5 Jes 33 21); schon Deuterojesaia meint Jahwes Wasserströme bald im eigentlichen bald im übertragenen Sinn (vgl. zu Jes 44 3a). V. 10a erinnert an Jer 2 13 17 13; die größte Gabe Gottes ist das »Leben«, das Leben im Licht v. 10b, im Glück, das die Verbindung mit dem Gott des Lebens und des Lichtes denen gewährt, die im Tempel »zu Gott kommen«. Das tun

11 12 die, die ihn kennen und geraden Herzens sind. Denen möge Jahwe »lang machen«, lange erhalten seine Gnade und seine Gerechtigkeit. Diese Parallele zeigt deutlich, daß die Gerechtigkeit vom Dichter als getreue Hilfe und daraus hervorgehendes Heil gedacht wird wie bei Deuterojesaia. In v. 12 l. תבואנו und תנדנו vgl. 10b. Die Hochmütigen und Gottlosen sind, wie es scheint, solche Gewalthaber, die, im Bunde mit den Ausländern, die wahren Gotteskenner unterdrücken und sogar vom Tempel zu vertreiben drohen, solche wie man sie in einem Jason, Menelaus, Alkimus kennen gelernt hatte; will man auf eine frühere Zeit zurückgehen, so würde das »vertreiben« an Jes 66 5 erinnern, an die Zeit, wo die samarischen Gegner der heimgekehrten Verbannten diese mit Hilfe der Perser zu überwältigen drohten. Daß mit den »Gottlosen« ohne weiteren Zusatz die Heiden bezeichnet werden, ist nicht wahrscheinlich. Zu v. 13 s. oben bei v. 5.

Ps 36 B gehört zu jenen stimmungsvollen Gedichten, die Jahwe einerseits als den Weltregenten und gütigen Versorger aller Lebewesen, andererseits als den im Tempel wohnenden, die Seinen schirmenden und geistig beglückenden Gott Israels feiern und die gesetzliche Frömmigkeit nur zum Hintergrund haben, aber nicht in den Vordergrund rücken. Ihre Verfasser haben ihre Freude an der Welt, von der sie sich eine uns romantisch anmutende Vorstellung machen: es ist ein großes Haus (mit mehreren Stockwerken) und Gott ist der Baumeister und der hohe und gütige Hausherr, der sein Haus mit unerschöpflichen Vorräten versehen hat und dessen Verwaltung und Fürsorge für alle Wesen, nicht bloß die Menschen, dem Betrachter ein stetiges „irdisches Vergnügen in Gott“, wie Brockes sagte, verschaffen. Neben

Ps 37 א [1]*Erhitze dich nicht wider die Uebeltäter,*
Eifere nicht wider die, die Frevel verüben,
[2]*Denn wie Gras werden sie bald verwelken*
Und wie junges Grün hinschwinden.
ב [3]*Vertraue auf Jahwe und tue Gutes,*
Bewohne das Land und gehe um mit Treue:
[4]*So wirst du deine Lust haben an Jahwe*
Und er dir geben die Bitten deines Herzens.

dem, was wir mit Augen sehen, gibt es noch allerlei märchenhaft wunderbare Dinge und Oerter, besonders das Paradies auf hohen Bergen mit seinem Strom. Zugleich aber hangen diese Dichter mit Liebe am Tempelkult und machen gern den Tempel zu einem Abbild des Himmels und des Paradieses, er ist die Sammelstätte und der Schutzort für die „Menschen", die Israeliten. Es ist, als ob diese fromme und sinnige Naturbetrachtung den Gegensatz zwischen Israel und den Gojim abschwächte, während die inneren Gegensätze zwischen den Parteien sich nicht immer zurückdrängen lassen (vgl. z. B. auch 104 35 139 19 ff.). Das Gedicht ist, weil ohne Ueberschrift, wohl erst nachträglich in die Sammlung Ps 3–41 gekommen; über seine Abfassungszeit läßt sich nichts Sicheres sagen, man kann ebensowohl an die vormakkabäische Zeit denken wie an die spätere.

Psalm 37.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Ein alphabetisches Gedicht mit manchen schönen Sentenzen; es führt alle möglichen Unterschiede im Charakter und im Schicksal der Frommen und Gottlosen auf und warnt insbesondere vor unnötigem Eifern gegen die letzteren, die bald den Frommen den Besitz des heiligen Landes werden lassen müssen.

1 2 א. Der erste Vers stimmt fast wörtlich mit Prv 24 19 überein (vgl. noch Prv 3 31 23 17 24 1) und ist wohl der Weisheit des Volksmundes entnommen. תִּתְחַר, benimm dich hitzig, nur in diesem Psalm, in Prv 24 19 und vielleicht 3 31 (statt תִּבְחַר). Der Satz ist nach 73 3 21 zu verstehen, die Ursache der Ereiferung ist das Glück der Schlechten. V. 2 wendet ein sonst (Jes 40 6 Hi 14 2 usw.) von den Menschen überhaupt gebrauchtes Bild auf die Uebeltäter an. יִמָּלוּ ist wahrscheinlich Impf. Qal von מָלַל, verwelken (Hi 14 2).

3 4 ב. Statt auf die Gottlosen zu schelten und ihre Vertilgung zu fordern, soll man die Sache Jahwe überlassen, der endlich das Mißverhältnis zwischen Glück und Verdienst ausgleichen wird, und selber ruhig das Gute tun. »Bewohne das Land« soll wohl nicht eigentlich sagen: bleibe im Lande, wandere nicht aus, um anderwärts das Glück zu suchen, obwohl viele nachexilische Schriftsteller ein Interesse daran zeigen, daß möglichst viele Juden im heil. Lande wohnen und aus der Diaspora zuziehen, sondern ist nur Ersatz für ein Partiz. oder Gerundium: ruhig dahinlebend, als schlichter Bürger, Bauer oder Handwerksmann, tue das Deine und kümmere dich nicht um Dinge, für die du nicht aufzukommen hast, die du getrost Jahwe anheimstellen sollst. Es ist ja immerhin möglich, daß dem Dichter schon das Wohnen im heiligen Lande,

ג [5]*Wälze auf Jahwe dein Geschick*
Und vertraue auf ihn: er wird es machen!
[6]*Er wird aufgehen lassen wie das Sonnenlicht deine Gerechtigkeit*
Und dein Recht wie den Mittag.
ד [7]*Schweige Jahwen und harre sein,*
Erhitze dich nicht über den, der Erfolg hat,
Ueber den Mann, der Schandpläne ausführt,
[14c]*Zu fällen den Elenden und Armen.*

---

dem eine große Zukunft bevorsteht, ebenso wie die Gemeinschaft mit Jahwe eine Gewähr für den richtigen Verlauf der Dinge und auch für die eigene Zukunft ist. Zu רָעָה, aramäisch für hebr. רָצָה, etwas gern haben, mit etwas oder jemand umgehen, vgl. Prv 15 14 und רְעוּת Koh 1 14 usw. Zu sämtlichen Imperativen von v. 3 bildet nun der Imp. v. 4 mit seinem וְ den Nachsatz: und habe, d. h. so wirst du haben deine Lust an Jahwe, wirst glücklich sein mit Gott. הִתְעַנַּג bedeutet in dieser Verbindung immer nur ein Glück, nicht eine Pflicht, die man zu erfüllen hat, vgl. Hi 22 26 27 10 Jes 58 14; es ist daher verkehrt, v. 4a als Vordersatz und v. 4b als Nachsatz zu fassen.

5 6 ג. In dem sprichwörtlichen Satz v. 5a, wo גּוֹל inkorrekte Orthographie für גֹּל ist, hat דֶּרֶךְ seine eigentliche Bedeutung ganz verloren; vgl. zum Sinn 22 9. Das Verbum עָשָׂה steht in nachexilischen Schriften sehr oft in dem absoluten Sinn »handeln«, »es machen« vgl. z. B. 22 32 Mal 3 21. Ebenso kommen die Bilder von v. 6 häufig vor, z. B. Hi 11 17 Jes 58 10 Hos 6 5. צֶדֶק und מִשְׁפָּט bezeichnen den Sieg des Rechtschaffenen durch aus dem Prozeß entlehnte Begriffe. Die ganze Strophe ist eine Begründung der Ermahnung »vertraue auf Jahwe«, die selber wieder in

7 14c ד aufgenommen wird, um abermals vor dem Eifern wider die Gottlosen zu warnen. Diesem Autor kann man nicht den Vorwurf machen, daß er sich von dem Buchstaben, den ihm das Alphabet zuführt, inspirieren und mühsam weiter lootsen läßt; er weiß den Faden selber festzuhalten und die Buchstaben des Abc geschickt als Knoten in sein Gewebe hineinzuknüpfen. Uns nützen sie zu dem Beweis, daß er Vierzeiler gewollt hat und daß also die Strophe ד mit ihren drei Stichen einen verloren haben muß. Dasselbe gilt von der Strophe כ v. 20 und ק v. 34, dafür haben andere Strophen einen Stichos zu viel, nämlich ח v. 14 f., ג v. 25 f., ת v. 39 f., und merkwürdigerweise steht jedesmal je ein Defekt und ein Ueberschuß ziemlich gleich weit auseinander und deckt jedesmal sachlich der letztere den ersteren. Man darf daher mit Bickell annehmen, daß die in Betracht kommenden Stichen durch die braven Abschreiber vergessen und zwischen den Kolumnen nachgetragen und darauf von ihren gleich braven Nachfolgern in die falsche Spalte eingesetzt wurden. Die Dichtungen müssen in Stichen geschrieben sein, jedoch ohne deutliche Kenntlichmachung der Strophen. Aehnliche Fälle

ה [8]*Laß fahren den Zorn, gib auf den Grimm,*
Erhitze dich nicht rein zum eigenen Schaden!
[9]*Denn die Uebeltäter werden ausgerottet werden,*
Und die auf Ihn hoffen, die werden das Land besitzen.
[10]*Und noch kurze Zeit, da ist der Gottlose nicht mehr da,*
Und merkst du auf seine Stätte — er ist nicht mehr da!
[11]*Aber die Demütigen werden das Land besitzen*
Und sich vergnügen an der Fülle des Wohlstandes.

gibt es im AT sehr viele und mögen noch öfter vorkommen, als wir mit Sicherheit feststellen können. Die Kolumnen der Handschrift unseres Gedichts müssen 12—14 Stichen gehabt haben. Zu הוֹם (inkorrekt plene) vgl. 62 6 (17 4). הִתְחוֹלֵל, Hithpal. von חִיל = חָלַל nur hier. Der erste Stichos weist schon auf das Endgericht hin s. v. 9 ff. Nach dem zweiten ist vielleicht Prv 3 31b zu verbessern. Der dritte und vierte erklären das מִבְּלִיחַ דֵּי des zweiten, das ja für sich unverständlich wäre.

8 9 ה. הֶרֶף ist Imp. Hiph. apocop. von רָפָה, zu dem eigentlich יָד zu ergänzen ist. לְהָרֵעַ ist mit derselben Verkürzung gebraucht wie 15 4c: Schaden machen, nämlich sich selber; die Uebersetzung: um böse zu handeln, ist absurd; wie sollte die Entrüstung über die Bösen dazu führen können, etwas Böses zu tun. Der Schaden, den man sich durch unverständige Ereiferung, Zorn und Grimm zuzieht, besteht in dem unnötigen Verdruß, in der für Gesundheit, Lebensfreude und vielleicht sogar für die Arbeit im Geschäft nachteiligen Verbitterung, in Streitigkeiten, in die man sich verwickelt, in Niederlagen durch die übermächtigen Gottlosen u. dgl. Das kann und soll man doch vermeiden, denn zuletzt werden ja doch, nicht durch Menschen, sondern durch Gott, die Bösen ausgerottet werden und die Guten die alleinigen Herren im Lande sein. Dieselbe eschatologische Erwartung, die wir 25 13 f. antrafen und die zuerst Tritojesaia formuliert hat (s. zu 25 13). Unser Autor folgt also der prophetischen Lösung des wichtigsten Problems, das die Frommen seit dem Exil beschäftigt, darin abweichend von dem Dichter des Hiob, der auf die Auflösung des Rätsels vom Glück der Gottlosen verzichtet, von Koheleth, für den die Welt ewig im gleichen Gleise läuft, und von den Dichtern von Ps 49 und 73, die das Problem durch den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit lösen: die Zukunft wird die vollkommene Vergeltung für gut und böse bringen.

10 11 ו. Und zwar wird diese Zukunft bald Gegenwart werden, dann werden die Demütigen, jetzt im Alleinbesitz des Landes, mit Verwunderung entdecken, daß die Gottlosen verschwunden sind. Ausmalung einer dramatisch bewegten Katastrophe für das ganze Land oder die Erde liegt dem behaglichen Greis, der dies schreibt, offenbar nicht: wie jetzt ab und an ein Frevler vor unseren Augen zu Fall kommt und verschwindet, so werden eines Tages und das bald die Frevler alle fort sein, zur Ueberraschung der Guten, die dann im Glück schwimmen. Der Anfang des Vier-

ר [12]*Zürnt der Gottlose auf den Gerechten*
Und wetzt wider ihn die Zähne:
[13]*Der Herr lacht über ihn,*
Denn er sieht, daß sein Tag kommen wird.
ח [14]*Haben die Gottlosen das Schwert gezückt,*
Abzuschlachten die Leute geraden Wandels:
[15]*Ihr Schwert wird fahren in ihr eigenes Herz*
Und ihre Bogen zerbrochen werden.
ט [16]*Besser ist geringes Gut der Gerechten*
Als großer Mammon der Gottlosen.
[17]*Denn die Arme der Gottlosen werden zerbrochen werden,*
Aber die Gerechten stützt Jahwe.

---

zeilers nach Jes 29 17 10 25; v. 10b nach Hi 8 18 20 9. Zu v. 11a vgl. Mt 5 5. Der letzte Stichos, gleichsam ein Auszug aus Jes 30 23 ff., ergänzt v. 4a.

12 13 ר. Das erste Distichon ist Vordersatz zum zweiten. Der Herr »lacht« wie 2 4. »Sein Tag« v. 13b ist sein Schicksalstag vgl. Hi 18 20. Der Autor hat viel gelesen und benutzt alles, was zur Beruhigung der Erhitzten dienen kann. Die Strophe soll wohl dem Einwand begegnen: was hilft mir die große Zukunft, wenn ich jetzt dem Zorn eines Gottlosen zum Opfer falle!

14 15 ח. Weiter hört er den Einwand: was nützt es mir, daß der Gottlose einmal seinen Schicksalstag haben wird, wenn er mich vorher abschlachten kann! Es wird, sagt der Dichter, nicht zum Abschlachten kommen, denn das schon gezogene Schwert des Frevlers wird vorher zerbrochen werden oder ihn selbst töten. Der letztere Ausdruck erinnert an 7 15 ff. 9 16 ff. 35 8. Der Autor kommt also nicht ganz aus mit dem eschatologischen Trost, sondern ergänzt ihn durch die Weisheit des Alltagslebens, die den Bösen an seiner eigenen Bosheit zugrunde gehen läßt. Ist der Satz v. 15a richtig, so ist die eschatologische Ausgleichung nur noch dazu notwendig, das allgemeine Bedürfnis nach einer höheren Gerechtigkeit auf Erden und den endlichen Sieg des Guten zu befriedigen. V. 14c haben wir nach v. 7 verwiesen; v. 14b: »und haben gespannt ihren Bogen« ist von jemand hinzugesetzt, der für v. 15b ein paralleles Glied herstellen zu müssen glaubte, aber der Dichter hat zunächst nur das Schwert genannt, weil er mit לִטְבוֹחַ (inkorrekt plene) fortfährt, also eine Absicht angibt, die man nur mit dem Messer oder Schwert ausführt; die Bogen in v. 15b dienen nur zur Ausfüllung des Distichons.

16 17 ט. Noch ein Trost zur Beschwichtigung: die geringe Habe des Gerechten ist besser als der Reichtum des Gottlosen, weil dauerhafter. Das erste Distichon ist ganz und gar Volkssprichwort, stimmt auch mit Prv 16 8 (vgl. 15 16) fast wörtlich überein. In v. 16a l. צַדִּיקִים, denn auch im folgenden steht überall der Plur., zudem ist damit auch dem Metrum geholfen. In v. 16b ist הָמוֹן für Menge, Fülle nicht unmöglich vgl. Jes 60 5 (Koh 5 9) und nicht schlechter als das vorgeschlagene

18 Es kennt Jahwe die Tage der Unsträflichen,
Und ihr Besitz wird für immer sein;
19 Sie werden nicht zuschanden in Unglückszeit,
Und in den Tagen der Hungersnot werden sie satt.
ב 20a Hingegen die Gottlosen kommen um,
25c Und ihr Same bettelt Brot,
20b Und die Feinde Jahwes sind wie ein Brand der Oefen,
Schwinden im Rauch, schwinden.

הוֹן, aber wahrscheinlicher ist mir das aramäische מָמוֹן, Mammon, das unser Autor natürlich ebensogut gekannt hat wie die Schriftsteller des NTs. Das letzte Wort von v. 16 muß in רָב verbessert werden (das ים sollte wohl im alten Manuskript dem צדיק angeleimt werden und geriet in die Zeile darunter). Die Frommen des Psalters sind meist arm und beklagen sich darüber, hier haben wir einen Spruch aus dem Volksmund, der viel zufriedener klingt. Es scheint ein Unterschied zu sein, ob ein Handwerker, Tagelöhner, Bauer oder ob ein Schriftgelehrter, ein Literat, ein Mann aus dem Tempel das Wort hat; letztere sind anspruchsvoller. Während die scheinbar starke Stütze, die der Reichtum seinem Besitzer ist, sagt v. 17, zusammenbricht, hat der wenig bemittelte Fromme eine sichere Stütze an Jahwe.

18 19 יֹדֵעַ. Zu vgl. zu 1 6. יְמֵי Leben und Schicksal. Beim Tode der Redlichen geht ihr Nachlaß, weil ein Segen darauf ruht, nicht zugrunde, sondern vererbt sich auf ihre Nachkommen; in »böser Zeit«, wo andere verderben, hilft Gott ihnen durch. Alles aus dem Volksmund und darauf berechnet, den Frommen ihre Verstimmung über das bessere Glück der Schlechten auszureden. Das schlichte Volk der Bauern und Bürger macht in dem nachexilischen wie im neutestamentlichen Schrifttum einen besseren Eindruck als die Großen und die Studierten; die Menschen, die die Sprichwörter und die volkstümlichen Lieder (Ps 120 ff.!) schufen, wie diejenigen, aus denen sich Jesus seine Jünger wählte, waren ein gesundes Volk.

20 25c ב. Zur Vervollständigung der drei Stichen von v. 20 durch v. 25c s. zu v. 7. כִּי führt den Gegensatz zu dem לֹא v. 19 ein, bedeutet daher: sondern, aber, vgl. 141 8. In dem hinter v. 20a einzuschaltenden Stichos v. 25c ist זַרְעָם zu schreiben; das Brotbetteln der Kinder steht im Gegensatz zu v. 18b: der Nachlaß der Gottlosen, ungerecht erworben, geht bald wieder verloren. In v. 20b ist יְקַר כָּרִים sinnlos, die Gottlosen können weder mit »dem kostbarsten der Lämmer«, noch mit »der kostbarsten der Auen« oder »der Kostbarkeit der Auen« (was soll das auch heißen?) verglichen werden, ganz abgesehen davon, daß weder die Lämmer noch die Auen »in Rauch alle werden«. Lies daher mit Wellh. יְקוֹד כָּרִים vgl. Jes 10 16; die Defektivschreibung von כור wird den gegenwärtigen Unsinn verschuldet haben. Der »Brand« der Oefen sind Stoppeln, Gestrüpp u. dgl. s. Jes 33 11 12, auch getrockneter Mist, s. dazu den

ל [21]*Der Gottlose leiht und bezahlt nicht,*
Aber der Gerechte schenkt und gibt,
[22]*Und die ihn segnen, werden das Land besitzen,*
Aber die ihn lästern, werden ausgerottet werden.

ähnlichen Vergleich Hi 20 6 7. Natürlich ist die Präposition von בְּעָשָׁן nicht das beliebte ב essentiae.

21 22 ל. Es kommt einem zunächst so vor, als ob hier der Autor sich mehr vom akrostichischen Bedürfnis als vom Zusammenhang leiten lasse, als ob er in die bare Prosa des Alltagslebens versinke, aber der Schein entsteht wohl nur dadurch, daß er sich wieder, um unmittelbarer auf seine Leser zu wirken, eines Volkssprichwortes bedient, das für den ersten Blick mit der Absicht, die Eiferer zu beschwichtigen, nichts zu tun hat. Das Sprichwort selber stellt nur den unehrlichen Mann und den rechtschaffenen und darüber hinaus noch milden und selbstlosen Menschen einander gegenüber, ohne von den Folgen ihrer Handlungsweise zu sprechen, auf die es dem Autor selber gerade am meisten ankommt. Diese Folgen sollte nun v. 22 in irgend einer Form angeben, tut es aber so wenig, daß man nicht einmal eine vernünftige Verbindung zwischen v. 21 und 22 herstellen kann. Hitzigs Vorschlag, v. 26 an die Stelle von v. 22 zu setzen, ließe sich hören, wenn man nur wüßte, wohin dann mit v. 22 und was die Verse 21 und 26 in dem Zusammenhang für einen Zweck hätten. Das Hauptärgernis schafft das כִּי von v. 22, denn daß jemand eine milde Hand hat, kann man doch nicht damit motivieren, daß »seine (Jahwes? oder des Gerechten?) Gesegneten« einst das Land besitzen und seine Verfluchten ausgerottet werden. Mir scheint, daß erstens v. 21 nur dazu dienen soll, die Art des Frommen (an sich und durch den Gegensatz zum Gottlosen) noch einmal mit Hilfe eines volkstümlichen Ausspruchs ins Licht zu stellen, und daß zweitens das כִּי aus einem ו, das man für ך hielt, entstanden ist, dies ו aber eine Aussage einführen soll, die vom Geschick des Frommen handelt. Diese Aussage sollte nun etwa lauten: der Fromme ist gesegnet, während der Gottlose verflucht ist. Statt dieses einfachen Satzes gefällt dem zitatenfrohen Autor eine Vergleichung des gesegneten Frommen mit dem Gesegnetsten aller Frommen, dem Vater Abraham, und so zitiert er flugs Gen 12 3: ich will segnen, die dich segnen, und wenn dich etwa einer heruntermacht, den verfluche ich. Daher ist drittens in v. 22 statt des Pual das Piel מְבָרְכָיו und מְקֻלָּלָיו zu sprechen und dessen Suff. auf den Gerechten von v. 21 zu beziehen. Die Strophe sagt also: der Gottlose ist habgierig und betrügerisch, der Gerechte ist großmütig, von diesem wird gelten, was einst vom Vater der Gerechten gesagt worden ist, man wird ihn segnen und dafür selber gesegnet werden, während die angedrohte Verfluchung sich am Gottlosen erfüllen wird. Kommt uns dieser Gedankengang etwas künstlich oder wenigstens als sehr knapp ausgesprochen vor, so wahrscheinlich nicht den im rabbinischen Lehrhause

מ 23 *Von Jahwe kommen die Schritte des Mannes,*
Er hält den aufrecht, an dessen Wandel er Gefallen hat;
24 *Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,*
Denn Jahwe stützt seine Hand.
׃ 25 *Ich bin jung gewesen und alt geworden*
Und habe den Gerechten nicht verlassen gesehen;
26 *Allezeit schenkt er und leiht aus,*
Und sein Andenken wird zum Segen.

Geschulten; im Talmud kommen noch viel überraschendere Proben vom Operieren mit Zitaten vor. Der Gerechte wird hier als Idealbild gezeichnet, als der wahre Same Abrahams; ihn segnen heißt so viel wie: die Jahwe Fürchtenden ehren (s. zu 15 4). Er gehört zu den Musterbildern der Frömmigkeit, die die anderen »unterweisen und zur Gerechtigkeit führen« (Dan 12 3) und als Lieblinge Gottes Fürbitter und Schutzmächte der anderen sind (Jer 15 1 Hes 14 14 ff.); wer sie ehrt und ihr Andenken segnet, wird beim Kommen des Reiches Gottes »das Land besitzen«, Bürger des himmlischen πολίτευμα sein, während ihre Gegner dem Läuterungsgericht verfallen (Ps 1 Mal 3). Der Verf. ist offenbar der Meinung, daß diese Gedanken seinen Lesern ganz geläufig sind, sodaß eine kurze Andeutung genügt, sie zu wecken.

23 24 מ. Jetzt wendet sich der Verf. wieder den gewöhnlichen Menschen zu, eben seinen Lesern. Man soll nicht besorgt sein, wenn man einmal ein wenig ins Unglück kommt, denn man steht in Gottes Hand, der die Rechtschaffenen niemals aufgibt. Daß die Massora und mit ihr die Exegeten (Bickell ausgenommen) in v. 23 falsch abteilen und punktieren, beweist außer dem Metrum der Umstand, daß der richtig abgeteilte erste Stichos wörtlich mit Prv 20 24 übereinstimmt; er ist augenscheinlich wieder ein Sprichwort und hat für sich nur den allgemeinen Sinn, daß des Menschen Tun und Ergehen von Jahwe abhängt (vgl. Jer 10 23). Für כּוֹנְנוּ l. mit Bick. בּוֹנְנוּ, Pil. mit Suff. vgl. 7 10. In וְדַרְכּוֹ wird וְ wohl am besten als dittographisch gestrichen oder in בְּ verwandelt, obwohl es zur Not, nur etwas künstlich, als וְ explicativum: »nämlich« den, an dessen Weg usw., gefaßt werden könnte. Wenn der Mann von gottgefälligem Lebenswandel einmal fällt, wird er nicht der Länge nach hingestreckt (von טוּל), er fällt nur auf die Hand und steht bald wieder aufrecht: er wird nicht auf die Dauer unglücklich.

25a b **26** ׃. »Bin auch alt geworden«: der Verf. ist also ein Greis, ein seltener Fall, daß man so viel über die Person eines Dichters erfährt. V. 25c haben wir nach v. 20 versetzt. Der Gerechte wird nie von Gott verlassen, kann sogar immer ausleihen und verschenken. Immer spricht der Verf. von der Nahrung, denkt also hauptsächlich an arme Leser (wie Jesus: »gib uns heute unser Brot«). Mit einem Fall wie dem des Hiob befaßt er sich nicht, die wundervolle Elegie Hi 21 23—26 würde ihm nicht passen. Nach v. 26b würden seine Kinder »zum Segen«, zur Ver-

ם [27]*Bleibe dem Bösen fern und tue Gutes,*
So wirst du wohnen in alle Ewigkeit;
[28]*Denn Jahwe liebt das Recht*
Und läßt seine Frommen nicht im Stich.
ע *Die Frevler werden vertilgt*
Und der Same der Gottlosen ausgerottet;
[29]*Die Gerechten werden das Land besitzen*
Und für immer darin wohnen.
פ [30]*Der Mund des Gerechten redet Weisheit,*
Und seine Zunge spricht das Rechte;
[31]*Die Thora seines Gottes ist in seinem Herzen,*
[Und] nicht wanken seine Schritte.
צ [32]*Der Gottlose lauert auf den Gerechten*
Und sucht ihn zu töten;
[33]*Jahwe überläßt ihn nicht in seine Hand*
Und läßt ihn nicht verurteilen, wenn er gerichtet wird.

körperung des Glücks, sodaß ihr Name als Segensformel dient. Aber das wäre ein großer Sprung von v. 26^a zu 26^b; es ist viel wahrscheinlicher, daß der Verf. וְזַרְעוֹ statt וְזַרְעוֹ schrieb (vgl. Prv 10 7) und letzteres ein durch den eingedrungenen Stichos v. 25^c verursachter Schreibfehler ist.

27 28[a] ם. V. 27^a wörtlich gleich 34 15^a, wieder ein Sprichwort. V. 27^b hat eine Hebung zu wenig, aber nach der LXX ist לְעוֹלְמֵי עַד zu schreiben vgl. Jes 45 17. Der Imp. וּשְׁכֹן als Nachsatz wie in v. 4. Die Frommen, sagt v. 28^a, brauchen nicht zu befürchten, daß sie vor dem Anbruch der goldenen Zukunft aufgerieben werden, denn Jahwe tritt auch jetzt schon für das Recht ein; ähnliches schon v. 10 ff.

28[b] **29** ע. Der Anfang dieser Strophe ist im MT korrupt; LXX übersetzt die beiden ersten Wörter doppelt, die erste Uebersetzung ist nachgetragene Korrektur nach dem MT, die abweichende zweite führt auf עַוָּלִים נִשְׁמְרוּ, das schon deswegen richtig ist, weil ein Wort mit ע erfordert wird, aber seine Bestätigung auch durch die Fortsetzung erhält. Man spürt, zumal an v. 29, daß der brave alte Herr, der sich so um die Tröstung der Verzagten und Unzufriedenen bemüht, allmählich müde wird.

30 31 פ. הָגָה heißt reden mit gedämpfter Stimme, nicht sinnen. Zu v. 31^a vgl. Jes 51 7; die wahre Weisheit stammt aus der Thora. Ob v. 31^b von dem unerschütterlichen Glück oder der unerschütterlichen Gesetztreue spricht, läßt sich wie so oft bei dem Bild vom Gehen, Weg u. dgl. nicht entscheiden; nach dem Hauptthema des Verf.s sollte man das erstere annehmen. Zum Sing. fem. des Prädikats beim Plur. der Sache s. Ges.-K.[26] § 145 k.

32 33 צ. Zu צָפַה vgl. zu 10 10 (Hos 9 8). Wie der Satz: sucht ihn zu töten, gemeint sei, gibt v. 33^b zu verstehen: Jahwe läßt den Frommen im Gericht nicht verurteilen; der Gottlose hat versucht, ihn in einen hochnotpeinlichen Prozeß zu verwickeln. הִרְשִׁיעַ hat hier, wenn sonst der

ק 34 *Hoffe auf Jahwe und bewahre seinen Weg,*
40b *Er wird dich erretten von den Gottlosen*
34b *Und wird dich erhöhen, das Land zu besitzen,*
An der Ausrottung der Gottlosen wirst du dich weiden.
ר 35 *Ich sah einen Gottlosen triumphierend*
Und sich erhebend wie die Zeder des Libanon,
36 *Doch als ich hinüberging, sieh, da war er verschwunden,*
Ich suchte ihn, aber er war nicht zu finden.
ש 37 *Wahre Redlichkeit und gehe um mit Gradheit,*
Denn eine Zukunft hat der Mann des Friedens;
38 *Aber die Sünder werden insgesamt vertilgt,*
Die Zukunft der Gottlosen wird vernichtet.

Text richtig ist, nicht den gewöhnlichen Sinn verdammen, sondern verdammen lassen. Zum Sinn und Ausdruck vgl. 109 6. Ueber das Belauern eines Verhaßten, um einen Grund zur Anklage zu finden, klagt wie Hosea (9 8) so auch Jeremia (18 18), eine besonders große Rolle spielt aber das Spionieren, Denunzieren und der tendenziöse Prozeß in der späteren Literatur.

34 ק. Die drei Stichen sind durch Versetzung von v. 40b hinter 34a auf die Vierzahl zu bringen (s. v. 7); in v. 40b l. יְפַלְּטֵךְ. Der Bürger des künftigen Gottesreiches ist als solcher »erhöht«, es ist eine Ehre, in dem großen Läuterungsgericht zu denen zu gehören, die »im Buch aufgeschrieben« sind, wie das Gegenteil eine Schande ist (Dan 12 1 ff.), und es ist eine Lust, die Strafe der Bösen anzusehen (Jes 66 24).

35 36 ר. Der Text ist arg entstellt. עָרִיץ ist in v. 35a nicht bloß überflüssig, sondern störend, מִתְעָרֶה, sich entblößend, ganz sinnlos. Ich schreibe nach der LXX in beiden Wörtern ein ל für das ר, also עָלִיץ als (sonst nicht vorkommende) Nebenform von עַלִּיז und מִתְעַלֶּה von עָלָה. Sodann ist wohl nach LXX כְּאֶזְרָח für כְּאֶרֶז zu lesen (Hitzig u. a.), das sonst immer den Eingeborenen bedeutet; das ח dieses Wortes aber ist nach der LXX mit רענן zu הַלְּבָנֹן zusammenzusetzen, also ein drittes ר mit ל zu vertauschen. Endlich muß in v. 36 abermals mit der LXX וָאֶעֱבֹר für וַיַּעֲבֹר, wo wie so oft der aramäisch sprechende Abschreiber י als gleichbedeutend mit א gebraucht hat, geschrieben werden: ich ging hinüber zu dem von ferne erblickten, hochaufragenden Frevler, da war er schon verschwunden. Ein phantastisch ausgeführtes Bild zu der Lehre, daß das Glück der Frevler von kurzer Dauer ist, wohl den Stellen Hi 5 3 20 4 5 (Hes 17 3 ff.) nachgebildet. Immer wechselt der Verf. ab mit Hinweisungen auf die zukünftige Wendung und Versicherungen, daß schon jetzt die Gottlosen von ihrem Schicksal ereilt werden.

37 38 ש. Der Schreibfehler רְאֵה für רְעֵה (s. zu v. 3b) hat die falsche Punktation תָּם statt תֹּם und יְשָׁר statt יֶשֶׁר nach sich gezogen; wir hören hier dieselbe Mahnung wie in v. 3—7 27 34: wenn es dir gut gehen soll, so sei gut und hoffe auf Jahwe. אַחֲרִית bedeutet nicht Nachkommenschaft,

ת 39 *Die Hilfe der Gerechten kommt von Jahwe,*
Ihre Zuflucht in der Zeit der Not ist er;
40 *Jahwe hilft ihnen und rettet sie,*
Und gibt ihnen Heil, weil sie in ihm sich bergen.

sondern glückliche Zukunft wie z. B. Jer 29 11 31 17 Prv 23 18 u. oft; es ist überhaupt zweifelhaft, ob das Wort jemals Nachkommenschaft bedeutet (vgl. 109 13); jedenfalls paßt dieser Sinn gar nicht in v. 37, wenn man nicht unter dem Mann des Friedens eine bestimmte einzelne Person verstehen will, bei der es als etwas besonderes hervorgehoben werden mußte, daß sie Kinder habe oder haben werde. Die Gottlosen haben doch auch Kinder (v. 25c). Wenn es noch hieße, er wird glückliche oder viele Nachkommen haben! Aber auch in v. 38 paßt jene Bedeutung nicht gut; denn wenn gesagt wird, daß die Gottlosen (im Endgericht) sämtlich vertilgt werden, so wäre es sonderbar, wenn noch extra hinzugefügt würde, daß auch ihre Kinder ausgerottet werden.

39 40 ת. Das ו vor dem ersten Wort ist natürlich wieder ein Beispiel von der Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Das Sätzchen in der Mitte gehört nach v. 34. In v. 39b 40a ist das ה von צרה zweimal zu schreiben und zu lesen: יַעְזְרֵם : הוּ צָרָה הוּ (הוּא = הוּ). In v. 39b leitet das Ktib מעזם von עזז, sich flüchten, die Punktation von עָזַז, stark sein, ab; ersteres ist besser.

Das Gedicht, eigentlich mehr der Weisheitsliteratur als der Psalmenlyrik verwandt, ohne irgend eine Anrufung Jahwes, ist interessant durch seine Beleuchtung des jüdischen Kleinlebens mit seinen Sorgen und Tröstungen, unter welch letzteren die Hoffnung auf das in Kürze zu erwartende Endgericht stark hervortritt. Der Autor nimmt diese durchaus als etwas Gegebenes an, schreibt sie auch seinen Lesern zu, die im allgemeinen zum schlichten, schwer um die Existenz ringenden Mittelstand zu gehören scheinen. So wie er wird die große Menge der einfachen frommen Leute um 100 a. Chr. gedacht haben: endlich einmal werden die schlechten Elemente im Lande vertilgt werden und die friedlichen, sanftmütigen, ehrbaren Bürger das Land allein inne haben; nur daß manche ihre Unzufriedenheit mit den gegenwärtigen Zuständen und ihren Ingrimm gegen die Gottlosen nicht bemeistern konnten. Diesen rät er, geduldig zu sein, auf Jahwe zu vertrauen, der „es machen wird", und sich nicht das Leben durch Ereiferung zu verbittern, sorgt doch Jahwe jetzt schon treulich für die Seinen, und belohnt und bestraft sich das Gute und das Böse doch durch sich selbst. Man wird annehmen dürfen, daß ähnlich wie die Menschen, zu denen er redet, auch die Kreise gestimmt waren, in denen Jesus die aufmerksamsten und dankbarsten Zuhörer fand. Der Greis, der seine 22 Vierzeiler aus einer Menge von Volkssprichwörtern und Lesefrüchten zusammengestellt hat, in behaglicher Breite die milde Lebensansicht abgeklärter Weisheit und Erfahrung den Hitzköpfen beizubringen sucht und selbst wohl niemals schwere innere Kämpfe hat durchmachen müssen, spricht weder vom Tode noch von einem Leben nach dem Tode, wenn er nicht mit seinem אַחֲרִית v. 37 schüchtern auf das letztere für Eingeweihte anspielt.

Psalm 38.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Ein Klagelied und Bußlied, reich an Wiederholungen und Entlehnungen. Der dritte Bußpsalm der Kirche (s. Ps 6).

Ps 38

2 Jahwe, nicht in deiner Erzürntheit züchtige mich
Und nicht in deiner Hitze weise mich zurecht,
3 Denn deine Pfeile sind in mich gefahren,
Und hart liegt deine Hand auf mir.

4 Nichts Heiles ist an meinem Fleische
Infolge deines Zürnens,
Kein Friede ist in meinen Gebeinen
Infolge meiner Sünde.

5 Denn meine Verschuldungen kamen auf mein Haupt,
Sind wie eine Last zu schwer für mich;
6 Stinkend, faulig wurden meine Striemen
Infolge meiner Torheit.

7 Ich bin gekrümmt, gebückt gar sehr,
Allezeit gehe ich schwarz trauernd,
8 Denn meine Lenden sind voll Entzündung,
Und an meinen Schenkeln ist nichts Heiles.

---

2 3 V. 2 stimmt fast wörtlich mit 6 2 überein; dieser Psalm spricht übrigens deutlicher von den Sünden, die Jahwe in Zorn gebracht haben. In v. 2^b ist אַל vergessen. Der dritte Stichos v. 3^a nach Hi 6 4; die Pfeile sind die Krankheit; das Verbum ist als Niph. punktiert, aber, da dies sonst nicht vorkommt, wohl als Qal נָחֲתוּ auszusprechen. Das תִּנְחַת in v. 3^b dürfte doch auf einem Schreibfehler beruhen; man kann dafür, da der Stichos sonst 32 4^b gleich ist, תִּכְבַּד oder, um die Strophe doch nicht gänzlich aus Entlehnungen bestehen zu lassen, mit der LXX eine Form von חוּק, etwa תָּחֵזַק (LXX spricht das Hiph. aus) schreiben.

4 Wenn der Text richtig ist, fehlt den vier Stichen der Auftakt am Anfang, vielleicht absichtlich, die Klagetöne bei schwerem Atem wiedergebend. Der Vers erinnert an Jes 1 6. Statt שָׁלוֹם könnte שָׁלֵם beabsichsichtigt sein, doch s. 22 3: mir wird keine Ruhe.

5 6 Das Unglück als Folge der Sünde gedacht wie in Ps 32 u. oft; das Unglück selber ist eine Züchtigung, wie sie Sklaven mit der Peitsche gegeben wird, daher die Striemen (Jes 1 6), die eitern, weil ihnen keine ärztliche Pflege zuteil wird; Jesaia behandelt den Vergleich ebenso eindringlich, aber doch feiner und poetischer. Die Torheit bezeichnet euphemistisch ein Vergehen (69 6); ob ein bestimmtes einzelnes oder, was mir weniger wahrscheinlich ist, die Sündhaftigkeit überhaupt, läßt sich nicht ausmachen; sie ist mit ihrer Folge, der Schuld, auf seinen Kopf gefahren und muß nun wie eine überschwere Last getragen werden. כָּבֵד scheint in der ursprünglichen LXX zu fehlen, es macht den Stichos zu lang.

7 8 נִבְאֲשׁוּ, ebenso v. 8^a, sind Anklang an Jes 21 3, שַׁחוֹתִי und v. 7^b an Ps 35 14. נִקְלָה, Brand, Entzündung, kommt von קָלָה, rösten (Jer 29 22).

9 Ich bin entkräftet und zerschlagen gar sehr,
Ich brülle stärker als das Gebrüll des Löwen;
10 Herr, vor dir ist all' mein Klagen,
Und mein Stöhnen ist dir nicht verborgen.

11 Mein Herz zuckt, meine Kraft verließ mich,
Und das Licht meiner Augen ist nicht mehr bei mir;*
*auch sie bedeuten meine Liebsten
12 Und meine Freunde sind weggerückt,
Und meine Nächsten stehen von ferne.

13 Und Vorzeichen finden, die meiner Seele nachfragen
Und die mein Unglück suchen;
Sie reden von Verderben,
Und Trug murmeln sie die ganze Zeit.

Daß in v. 8b einfach der Stichos v. 4a wiederholt werden soll, ist mir doch unwahrscheinlich geworden; ich schlage etwa בְּשׂוֹקִי für בבשרי vor.

9 10 פּוּג kommt sonst nur im Qal vor. Statt לִבִּי v. 9b sprich mit Hitzig u. a. לִבִּיא = לְבִיא. Für תַּאֲוָתִי, das weder an sich noch zum parallelen Gliede paßt, schreibe ich תַּאֲוָתִי vgl. Jes 29 2 (wo möglicherweise der Autor schon wie manche Exegeten den Ariel als Gotteslöwen deutete).

11 12 סְחֵרְחַר, hin- und herfahren, Pealel von סָחַר, umherziehen: das Herz klopft unruhig und unregelmäßig vor Schwäche und Betrübnis. גַּם־הֵם ist in v. 11b sinn- und beziehungslos; ich verbinde es mit אֹהֲבַי v. 12, das dort den Stichos überfüllt, zu der Glosse: »auch sie«, nämlich die Augen und ihr Licht, »bedeuten meine Lieben«; die Glosse deutet natürlich falsch, wegen v. 11a muß auch v. 11b vom Körper des Dichters sprechen. Aus v. 12a muß auch noch das יעמדו entfernt werden; es ist erst eingesetzt, nachdem das נָגְשׁוּ, das die LXX noch hat und das gebraucht ist wie z. B. Jes 49 20 Gen 19 9, in das sinnlose נגעי verderbt war. Die Freunde rückten fort von seinem Anblick, weil sie seine Krankheit als eine göttliche Strafe für seine Sünde ansahen.

13 Sonderbarerweise sind selbst solche Exegeten, die den unsinnigsten Text getrost hinnehmen, in v. 12 und 13 auf Streichung ganzer Sätze verfallen. Aber der Text ist ganz in Ordnung, wenn man die üblichen Schreibfehler der wackeren Abschreiber in Betracht zieht. Fehlerhaft ist hauptsächlich in v. 13 nur das יְנַקְּשׁוּ, sie legen Schlingen, weil es zu nackt dasteht und auch zum folgenden nicht gut paßt, wo nur von bösen Verdächtigungen die Rede ist, auf die der Dichter, wie er v. 14 f. sagt, nicht antwortet; ich lese dafür יְנַחֲשׁוּ: sie entdecken (böse) Omina über meinen Untergang, weil sie den wünschen. Außerdem ist wegen des Metrums und der übrigen Impff. יְדַבְּרוּ zu schreiben. Die Stelle hat eine große Aehnlichkeit mit 41 6 ff.

14 15 Die beiden Verse sagen so ziemlich dasselbe. Der Dichter tat, als ob er gar nicht merkte, was man über ihn zischelte. Den Grund dafür gibt

14 *Ich aber höre es nicht, wie ein Tauber,*
Und wie ein Stummer, der den Mund nicht öffnet,
15 *Ich ward wie ein Mann, der nicht hört*
Und in dessen Mund keine Widerrede ist.

16 *Denn auf dich, Jahwe, geht mein Harren,*
Du wirst erhören, Herr, mein Gott.
17 *Denn ich sage: Daß sich nur nicht über mich freuen,*
Die beim Wanken meines Fußes wider mich großtun.

18 *Denn ich bin zum Fall bereit,*
Und mein Schmerz ist immerdar vor mir,
19 *Und vor meiner Schuld habe ich ein Grauen,*
Ich habe Angst wegen meiner Sünde.

20 *Und die mir grundlos feind sind, sind zahlreich,*
Und viel, die mich aus Verlogenheit hassen
21 *Und mir Böses für Gutes vergelten,*
Mich befeinden, weil ich dem Guten nachjage.

22 *Verlaß mich nicht, Jahwe,*
Mein Gott, sei nicht ferne von mir!
23 *Eile herbei zu meiner Hilfe,*
Mein Herr, [zu] meiner Rettung!

---

16 17 an: er hofft, daß Jahwe ihn rechtfertigen wird. Statt תענה könnte תַּעֲנֵנִי ursprünglich sein. Das כִּי v. 17 möchte man lieber streichen: es sieht ja jetzt so aus, als ob seine Hoffnung auf Jahwe darauf beruht, daß Jahwe die Freude seiner Gegner über seinen Fall nicht wird dulden wollen. Da פֶּן kein Perfekt hinter sich haben könnte, muß v. 17b Relativsatz sein, dessen Sinn nicht ganz klar ist, entweder: die, als ich mich verfehlte, groß wider mich getan haben, oder: die, wenn ich jetzt falle, groß wider mich tun. Vielleicht spricht für das letztere die Fortsetzung **18 19**: denn mein Fall scheint ja unabwendbar, und beständig spüre ich den Schmerz v. 18, das Bewußtsein meiner Schuld macht mir Angst v. 19. In Verwirrung hat mich früher das אַךְ gebracht, sodaß ich seinetwegen v. 19 hinter v. 16 setzte. Es stört auch wirklich den Zusammenhang, aber es ist nicht ursprünglich; ich verwandle jetzt v. 19a in וּמֵעֲוֹנִי אָנוּד, sodaß nun ein guter Parallelismus da ist; daß dabei eines der vielen כִּי verschwindet, ist kein Unglück.

20 21 Zu dem Schmerz v. 18 und der Furcht vor den Folgen der Sünde v. 19 kommt noch hinzu der Haß zahlreicher Feinde, an dem der Dichter keine Schuld hat. L. mit HOUBIGANT u. a. חִנָּם für חיים, vgl. 35 19 69 5. Zu רֹדְפֵי des Ktib s. GES.-K.[26] § 61 c; das »Nachjagen« wie 34 15b.

22 23 Abschluß in lauter bekannten Wendungen. Vor dem letzten Wort in v. 23 ist doch wohl ein לְ einzusetzen, denn Apposition oder Relativsatz sind beide gleich ungeschickt, das אדני der LXX nicht besser.

Ps 39 A [2]*Ich habe gesagt: ich will bewahren meine Wege*
Vor dem Sündigen mit meiner Zunge,
Will meinem Munde einen Zaum anlegen,
So lange noch der Gottlose vor mir ist.

[3]*Stumm bin ich geworden, gebeugt ohne Glück,*
Und mein Schmerz ist aufgestört,
[4]*Heiß ist mein Herz in meinem Innern,*
In meinem Denken brennt ein Feuer.

In einigen Handschriften der LXX und späteren Uebersetzungen findet sich der Zusatz: Sie haben hingeworfen (mich) den Geliebten wie einen verabscheuten Leichnam (und durchbohrt hat er mein Fleisch). Aber diese Sätze passen nicht zu dem Psalm, jedenfalls nicht an dieser Stelle, eher könnten sie zu den Zusätzen in Ps 39 gehören.

Ps 38 beweist seinen späten Ursprung durch seine zahlreichen Entlehnungen aus allen möglichen, zum Teil selber jungen Dichtungen und sonstigen Schriften; der Verf. muß eine gute Bibliothek gehabt haben. Leider erfährt man nichts über seine „Torheit"; da er behauptet, daß seine Feinde ihn grundlos hassen, daß er dem Guten nachjage, scheint er sich keiner Sünde gegen Menschen bewußt zu sein. War er vielleicht, wie der Verf. von Ps 51, in Sachen der Religion einmal schwach gewesen? Er nennt sich nicht „gerecht" und seine Gegner nicht „gottlos"; hat er sich etwa dem Verkehr mit den „Griechen" und Griechenfreunden zu frei und unbesonnen hingegeben? Aus der Ueberschrift v. 1: לַמְנַצֵּחַ geht hervor, daß der Psalm bei der Darbringung der Askara gesungen werden sollte, dann, wenn jemand ein Vergehen zu sühnen hatte (Lev 5 12).

Psalm 39 2—8 10 12.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Der Dichter ist tief ergriffen von dem Gedanken der Kürze und Eitelkeit des menschlichen Daseins, deren Ursache der Sündenfall ist, will aber seine Hoffnung auf Jahwe setzen, den er darüber um Auskunft bittet, ob es mit dem Tode aus sei. Dem Gedicht sind einige dreihebige Vierzeiler aus einer anderen Dichtung beigeschrieben (s. v. 9 11 13 14).

2 Der Dichter will sich nicht durch Klagen über das menschliche Schicksal versündigen, will vor allem schweigen aus Rücksicht auf seine gottlose Umgebung, die in solchen Klagen eines Frommen einen Grund für die Berechtigung ihres Unglaubens finden würde. Das Sündigen mit der Zunge meint nicht allgemein die Wortsünde, die doch auch dann zu vermeiden wäre, wenn es keine Gottlosen gäbe, sondern das unvorsichtige Klagen über die Einrichtung der Welt und das Schicksal (vgl. zu 73 15). Ein Satz, der uns sogleich für den Verf. einnimmt und auf die Fortsetzung gespannt macht. Für das zweite אֶשְׁמְרָה ist nach der LXX אֲשׂוּמָה zu schreiben.

3 4[a b] Der Anfang dieser Strophe ist nicht in Ordnung. LXX hat דּוּמִיָּה nicht, dafür ein שָׂחוֹתִי, wozu ihr החשיתי offenbar nur als Korrektur nach dem MT hinzugekommen ist. Der ursprüngliche Text ihrer Vorlage lautet also: ich bin verstummt, gebeugt ohne Glück. Dieser Text

4c Ich sprach im Stillen: 5laß mich wissen,
Jahwe, mein Ende,
Und das Maß meiner Tage, was es sei,
Ob ich vergehn muß!

ist besser als der MT. Dessen דומיה ist nicht bloß unnütz, sondern lästig (verstummt mit Stillschweigen!) und nach meiner Meinung eine Glosse zu v. 4c; das הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב ist kaum zu übersetzen, denn dies Verbum wird sonst nicht mit מִן konstruiert, und man begreift nicht, warum der Dichter vom Guten nicht reden wollte oder durfte. Soll מִטּוֹב eine Abkürzung für die Formel מטוב עד רע sein: ich schwieg vom Guten bis zum Bösen, verschwieg alles mögliche, schwieg ganz und gar, so gibt das einen prosaischen, mißverständlichen Ausdruck: der Dichter hat natürlich geredet wie andere Menschen auch, nur über ein einziges Thema hat er geschwiegen. Ich halte daher dies Verbum für eine durch das erste Wort veranlaßte Verballhornung von שָׂחוֹתִי. הָגִיג v. 4 ist das leise Murmeln des Grüblers. Die beiden ersten Strophen sagen also: ich habe beschlossen, vor anderen Leuten nicht von dem zu sprechen, was mir das allerwichtigste ist, aber nun bin ich gebeugt und unglücklich, denn den Gedanken daran werde ich doch nicht los. Es brennt im Dichter ein Feuer, wie in Jeremias Innerem, wenn er beschloß, nicht mehr zu reden (Jer 20 9); es ist ein schmerzvoller, quälender Gedanke, den er in sich umherträgt, der ihn zu Boden drückt, der ihm die Freude am Leben raubt.

4c 5 Das erste Sätzchen, v. 4c, kann nicht zum Vorhergehenden gehören, auch in seinem Wortlaut nicht unalteriert sein. »Ich habe geredet mit meiner Zunge« kann nicht, wie man es gedeutet hat, ein sündhaftes Reden sein, da doch der Verf. kein Trappist ist; als Ausdruck für das Reden überhaupt wäre es unfreiwillig komisch (s. zu Hi 33 2), ausgenommen für den, der auch mit den Händen zu reden versteht (s. zu 17 10); soll es besagen, daß der Dichter sein beschlossenes Schweigen gebrochen und vor Gottlosen die göttliche Weltregierung kritisiert hat, so wäre das sehr ungenügend ausgedrückt, aber auch in Widerspruch mit v. 10 und überhaupt mit dem ganzen Gedicht. Richtig verbindet Bickell v. 4c mit dem folgenden, aber בִּלְשׁוֹנִי bleibt unerträglich. Ich nehme an, daß der Dichter etwa בִּשְׁלִי, in der Stille, heimlich, geschrieben hat und daß dieser seltenere Ausdruck durch die vom Rande nach v. 3 verschlagene Glosse דוּמִיָּה, in der Stille, erklärt werden sollte. Während der Dichter sich vor Menschen des Redens enthielt, besprach er sich mit Gott. חָדֵל heißt: aufhörend, abstehend, nämlich weiter zu leben (vgl. zu 49 9 10); da das vorgesetzte מה־ dazu nicht paßt, so ist es wahrscheinlich unter dem Einfluß des vorhergehenden Satzes geschrieben statt der Fragepartikel הֲ und nun zu lesen הֶחָדֵל, ob ich vergehe. Der Dichter will nicht wissen, wie alt er werden wird, noch weniger, wie alt gewöhnlich der Mensch wird — dazu hatte er keine Belehrung von Gott nötig — sondern wie es mit seinem Ende bestellt sei, ob das »Maß

6 *Siehe, handbreit machtest du*
Meine Tage [,Jahwe],
Und mein zeitliches Dasein ist wie nichts vor dir,
Nur auf's Eitle gestellt.

7 *Nur als Schattenbild wandelt der Mensch,*
Nur eitel lärmt er,
Häuft [Haufen] auf und weiß nicht,
Wer sie einbringt.

8 *Und nun, was erhoff' ich, Herr?*
Mein Harren gilt dir!
10 *Ich bin stumm, öffne meinen Mund nicht,*
Denn du machst es.

---

seiner Tage« nur das bekannte Maß des menschlichen Daseins sei oder ein anderes, ein größeres, ob es mit dem Tode aus ist oder nicht (s. u. zu v. 8). Da das zweite Distichon zu lang ist, so muß man wohl das אַךְ fallen lassen.

6 Das irdische Leben ist ja so gar kurz und eitel! Hinter יָמַי setze ich ein י = יהוה ein. In v. 6b wird von manchen das erste כָּל־ und נִצָּב gestrichen, ein ziemlich willkürliches Verfahren (woher kam denn das נצב?), von anderen dies כל in לְ verwandelt, wobei der Stichos zu lang ist und einen sonderbaren Satz bildet: nur zu Eitlem steht der Mensch da — was soll das »steht da«? Mir scheint כל-אדם aus v. 12 eingesetzt, denn von einem Kehrvers kann nicht die Rede sein, und jenes כל aus עַל verschrieben (was öfter vorkommt); עַל הֶבֶל נִצָּב ist ein weiteres Prädikat zu חֲלָדִי; vgl. dazu Ps 73 18.

7 Das Erdenleben hat für sich allein keinen rechten Zweck, kann uns nicht befriedigen. Im zweiten Stichos schreibe mit LXX יֶהֱמֶה. Im dritten vermißt man das Nomen, auf das sich das plur. Suff. von אֹסְפָם bezieht; es ist wohl hinter וְצֹבֵר ein צְבוּרִים ausgefallen, als geringschätzige Bezeichnung dessen, was der Mensch in diesem schattenhaften Dasein mit Mühe und Lärm zustande bringt. צבר und אסף sind Bilder von der Ernte.

8 10 Das dreihebige Tetrastich v. 9 11 gehört zu v. 13 14, hat mit unserem Gedicht nichts zu schaffen und soll nachher mit v. 13 f. zusammen behandelt werden. Die echte Fortsetzung von v. 7 bildet der Vierzeiler v. 8 10. Was will die schwermütige Frage v. 8 und das »Harren«, das Jahwe gilt? Eine Hoffnung auf irdischen Glückswechsel ist es nicht, denn ein solcher hebt die Kürze des Erdenlebens und die Nichtigkeit des Erdentreibens nicht auf, auch wissen wir gar nicht, ob der Dichter äußerlich im Unglück lebte; ein Sichbegnügen mit geistlichem Trost wäre nicht durch Hoffen und Harren ausgedrückt. Mir scheint keine andere Lösung möglich, als anzunehmen, daß der Dichter im Stillen auf ein höheres Weiterleben nach dem Tode hoffte, ohne diese Hoffnung

12 Durch Strafen wegen Verschuldung
Wiesest du zurecht den Menschen
Und ließest zergehen wie die Motte seine Schönheit,
Nur eitel ist alles was Mensch ist.

auf irgend welche Beweise oder Lehren begründen zu können und zu wollen: Jahwe hat den Menschen kein Versprechen, keine Offenbarung dieser Art gegeben. Darf der Dichter nun doch etwas erhoffen? und was? Wenn er etwas erhoffen darf, so muß es von Jahwe kommen. Jahwe »hat es gemacht« sagt er v. 10, er kann nur stumm abwarten, was Jahwe weiter tut. Er rechnet nicht auf (metaphysisch zu begründende) Unsterblichkeit für den Menschen als solchen, aber er harrt auf Jahwes Treue und Festhalten am Frommen. Weil er sich nicht auf eine allgemeine Unsterblichkeitslehre stützen kann oder mag, die ihm den Schmerz über das trostlose Menschendasein stillen könnte, darum spricht er so schwermütig und zurückhaltend, sagt nur: worauf darf ich hoffen? alles hängt von dir ab. Es ist eine stumme Bitte des unter der Vergänglichkeit seufzenden Menschen um etwas Unvergängliches, das Gott geben und das Gott verweigern kann.

12 Eins ist ja gewiß: ursprünglich stand es mit dem Menschen anders, aber er hat die ihm verliehene Herrlichkeit verscherzt und steht jetzt, mit Ps 90 zu reden, unter der Nachwirkung des göttlichen Zornes. Der Vers weist auf Gen 3 hin, wie die spätere Zeit, so Paulus im NT., dies Kap. verstand. Der Mensch war geschaffen ἐν μορφῇ θεοῦ, als eine Lichtgestalt, umhüllt statt von menschlichen Kleidern von der Lichtglorie, und hätte ewig in Herrlichkeit weiterleben können, aber er kam in Schuld, sah die Gottähnlichkeit als einen Raub an und fand sich nun plötzlich nackt und wurde von Gott zurechtgewiesen: du bist von der Erde und sollst wieder zur Erde gehen; der Sündenfall nahm ihm die Lichtgestalt, seine »Schönheit«, und machte ihn zu einem armseligen Wesen, häßlich, unscheinbar und vergänglich wie die Motte (vgl. zu Hi 4 19). Für חֲמוּדוֹ lese ich lieber חֶמְדּוֹ vgl. zu Jes 40 6 (wo חֶסְדּוֹ für חֶמְדּוֹ zu lesen ist). וַתְּמֵס, impf. cons. Hiph. von מָסָה, ist Fortsetzung und Erklärung von יִסַּרְתָּ: du wiesest den Menschen, der wie Gott sein wollte, in seine Schranken zurück und machtest ihn den Motten gleich. Mit einem Seufzer schließt das Gedicht.

Ps 39 A ist eins der schönsten, tiefsten und ergreifendsten Gedichte der ganzen Sammlung. Ihn schrieb ein Mann, dem das Menschendasein gleich trostlos vorkommt wie dem Verf. von Gen 3 17—19 23 und dem von Ps 90 7 ff., den aber diese Weltansicht im tiefsten Herzen aufregt und die resignierende „Weisheit“ von Ps 90 nicht befriedigt. Er ringt im Stillen mit seinen quälenden Gedanken; in der Oeffentlichkeit, vor den Ohren der Gottlosen will er nicht davon sprechen. Er gibt sich nicht ab mit lehrhafter Behandlung der Unsterblichkeitsfrage, nicht wie Qoheleth, der kühl bemerkt: wer weiß denn, ob der Menschengeist nach oben geht und die Tierseele nach unten? (Qoh 3 21), aber auch nicht wie der Verf. von Ps 73, den die Einführung in die Mysterien von der Unsterblichkeit überzeugt hat, oder gar wie der Verf. von Ps 49, der die neue Lehre mit lauter Stimme allen Menschen

Ps 39 B *9 Aus all' meinen Vergehen reiße mich heraus,*
Zum Schimpf des Toren mache mich nicht!
11 Entferne von mir deine Plage,
Durch die Bekriegung deiner Hand gehe ich zugrunde.

13 Höre mein Gebet, Jahwe,
Und mein Schreien vernimm;
Zu meinen Tränen schweige nicht!
— — — — —

---

und Mannen predigt; er tritt mit rein religiösem und nur religiösem Fühlen vor Gott und fragt ihn: willst du, der allein zu entscheiden hat, mir nicht Aufschluß darüber geben, ob ich hoffen darf? Sein ganzes Gedicht bleibt eine Frage, aber sein Harren auf Gott, der nicht schuld ist an der Vergänglichkeit und Armseligkeit des Menschendaseins, der vielmehr den Menschen mit „Schönheit", als lichtumflossenes Ebenbild seiner selbst, geschaffen hatte, ist doch eine Antwort ohne Worte. Man glaubt etwas aus dem Psalm zu hören von jenem Stöhnen und Sehnen der der Vergänglichkeit unterworfenen Kreatur, das der Apostel und Dichter Rm 8 19 ff. beschreibt; auch das Harren der Kreatur, von dem Paulus spricht, ist da, nur fehlt die Gewißheit, über die er v. 38 f. jubelt. — Der Psalm muß nicht darum älter sein als Ps 49 und 73, weil er eine weniger entwickelte Unsterblichkeitshoffnung vertritt als jene, der Unterschied läßt sich vollkommen aus der verschiedenen Geistesart der Autoren erklären. Für seinen späten Ursprung spricht die in v. 12 durchschimmernde theologische Auslegung von Gen 3, deren nächster Zeuge Paulus ist.

Psalm 39 9 11 13 14.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Klage über Sünden und deren Folgen, Bitte um Befreiung von ihnen. Bruchstück eines größeren Gedichtes.

9 11 Daß v. 9 nicht der Anfang des Gedichts sein kann, leuchtet ein. Der Verf. leidet unter einem äußeren Unglück — wahrscheinlich an einer schweren Krankheit — nicht wie der Dichter von 39 A unter dem Rätsel des Menschendaseins. Seine Krankheit ist die Folge seiner Sünden und droht ihm die Verhöhnung des Toren (14 1), des Gottlosen oder Gottesleugners, der sich darüber lustig macht, daß die Frömmigkeit gegen Krankheit nicht schützt. Ob v. 11 die unmittelbare Fortsetzung von v. 9 ist, wissen wir natürlich nicht, doch würde er sich dazu wohl eignen. Zu v. 11a vgl. Hi 9 34; die Plage scheint auf eine langwierige Krankheit wie Aussatz u. dgl. hinzudeuten. תִּגְרָה, nur hier, ist wohl ein deverbale von הִתְגָּרָה, bekriegen, im Aramäischen häufig für Streit.

13a kann die Fortsetzung von v. 11 sein, könnte ihm auch vorangegangen sein. Der vierte Stichos fehlt. Zu der Aussprache שִׁמְעָה s. Olshausen S. 122. Hier könnten auch die eigentümlichen Zusätze einiger Handschriften der LXX einmal ihren Platz gehabt haben, die jetzt hinter 38 23 stehen; der Ps 39 B muß ja unter und zwischen den Spalten nachgetragen sein, sodaß ein Teil von ihm in Ps 39 A, ein anderer in Ps 38 geraten konnte.

Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisaß wie alle meine Väter.
14Siehe weg von mir, daß ich heiter blicke,
Bevor ich dahingehe und nicht mehr bin!

Ps 40A *2Gehofft habe ich auf Jahwe,*
Und hörte mein Geschrei

3Er ließ mich aufsteigen aus der
Grube des Verderbens,
Hob auf einen Felsen meine
Füße,

4Er gab in meinen Mund ein neues
Lied,
Viele werden es schauen und
erschauern

Und er neigte sich zu mir
[Und riß mich heraus].

Aus schlammigem Kot,
Festigte meine Schritte.

Lobpreis für unseren Gott;
Und auf Jahwe vertrauen.

13b 14 Das erste Distichon stammt aus I Chr 29 15, das zweite aus Hi 10 20 21. גֵּר und תּוֹשָׁב ist der Israelit bei Gott; Jahwe ist der eigentliche Besitzer des Landes als seiner נַחֲלָה, dessen menschlicher Bewohner nur ein Niedergelassener, eben damit aber auch Jahwes Klient. Ueber den Unterschied zwischen dem גֵּר, Ortsfremden im allgemeinen, der sich vielleicht nur kurze Zeit am Ort aufhält, und dem תּוֹשָׁב (welcher Ausdruck erst im Priesterkodex vorkommt), demjenigen גֵּר, der sich irgendwo auf längere Zeit niedergelassen hat, s. Bertholet, Stellung der Israeliten zu den Fremden S. 156 ff. In v. 14a l. שְׁעֵה für הָשַׁע nach Hi 7 19 14 6. Der Verf. bittet um einen heiteren Lebensabend, denn wenn er »geht«, nämlich nach Scheol, so ist alles aus. Er hat ganz andere Ansichten und Bedürfnisse als der Dichter von 39 A.

Es scheint, daß wir nicht viel damit verloren haben, daß Ps 39 B nur als Bruchstück auf uns kam.

Psalm 40 2—18.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Der Dichter dankt Gott für seine Rettung, aber nicht mit Gaben und Opfern, die Jahwe nicht begehrt, sondern mit Lob und Preis am Tempel und mit Befolgung seines Willens. Mehrere Zusätze.

2 Der vierte Stichos fehlt; ich nehme an, daß ein יַצְלֵנִי wegen Aehnlichkeit mit dem nachfolgenden יַעֲלֵנִי ausgefallen ist.

3 Für שָׁאוֹן, Krachen, liest man wohl besser שְׁוָא oder שׁוֹאָה, Verderben vgl. Jes 30 28. Die Grube des Verderbens, angefüllt mit schlammigem Kot, ist ebenso bildlich gemeint wie der Fels, auf dem als auf sicherem Boden der Dichter jetzt festen Schrittes gehen kann, darf daher nicht auf eine Zisterne gedeutet werden, in der der Dichter wie Jeremia gefangen gehalten wäre, vgl. 69 2 f. Worin die Not bestand, erfahren wir nicht.

[5] *Glücklich der Mann, der da*
machte *Jahwe zu seinem Vertrauen*
Und sich nicht wandte zu
den Trotzigen *Und lügnerisch Abtrünnigen.*

[6] *Viel sind, Jahwe, mein Gott,* *Deine Wundertaten;*
Und deine Gedanken über *Nichts ist dir zu vergleichen.*
uns —
[7a] *Opfer und Gabe begehrst du nicht,* *Ohren hast du mir gebohrt:*
[9a] *Deinen Willen zu tun,* *Mein Gott, begehre ich.*

[7b] *Brand- und Sündopfer hast du nicht verlangt:* [8] *siehe, ich habe das gelesen in einer Rolle eines für mich abgeschriebenen Buches.*

4 Die Strophe ist den Stellen Jes 42 10 und 41 5 nachgebildet. Wenn der Dichter seine Rettung bekannt macht, werden viele dadurch einen neuen Antrieb zur Gottesfurcht und zum Gottvertrauen erhalten. Allzu »neu« ist sein Lied so wenig wie das des Verf.s von 33 3, denn in

5 ist schon wieder das erste Distichon eine Entlehnung, nämlich aus Jer 17 7. Zu שָׂטֵי כָזָב (von שׂוּט = שָׂטָה) vgl. 59 6. רְהָבִים, nur hier, ist wegen des parallelen Gliedes nicht Plur. von רַהַב, sondern von einem Adj. רָהָב oder רָהַב. Selbstverständlich meint der Verf. nicht die Heiden oder gar die »Weltmächte«, denen ein Privatmann sich nicht zuwendet, sondern die übermütigen Juden, die nach Jer 17 5 von Gott weichen, weil sie sich auf sich selbst verlassen. Wer in dem Wort eine Anspielung auf den bei den späteren Schriftstellern beliebten Rätselnamen für Aegypten, Rahab, findet, sollte doch auch in v. 3 יָוָן, Griechen, in den יָוָן hineingeheimnißt glauben und שָׁוְא nach Jer 46 17 als Spottnamen Aegyptens deuten: das gäbe eine artige rabbinische Spielerei, die der allegorischen Deutung des Ich auf die jüdische Gemeinde vollkommen würdig wäre. In

6 verstehe ich weder, warum der Verf. רַבּוֹת עָשִׂיתָ statt einfach הִרְבִּיתָ gesagt, noch warum er dem Verb ein אַתָּה hinzugefügt haben sollte. Das »du hast es gemacht« paßt nicht in den Zusammenhang, mag es stammen woher es will; vielleicht ist es eine Variante zu dem Schluß von 39 10 und in die falsche Kolumne geraten (s. zu 37 7). Den dritten Stichos faßt Bickell richtig als eine Art Vordersatz zum vierten Stichos: was deine Gedanken anlangt, so kommt nichts dir gleich, eine schwächliche Wiedergabe von Jes 55 8 f. Ebenso pflichte ich der Meinung Bickells bei, daß die letzten vier Wörter in v. 6 nach v. 13 gehören (s. d.), denn hier wäre die Fortsetzung: »wollte ich sie erzählen und aussagen, sie sind zu viel zum Zählen« eine mechanisch abgeleierte Phrase: wie könnte jemand nur auf den Gedanken verfallen, Gottes Gedanken zählen zu wollen!

7—9 Der Text ist hier in einem wahrhaft abenteuerlichen Zustande. Zwar das erste Distichon v. 7a ist durchaus verständlich, wenn auch der Stil etwas maniriert: du verlangst keine Opfer für meine Rettung, son-

dern Gehorsam gegen deinen Willen — Wiedergabe von Jer 7 21—23 — denn dafür hast du mich mit Ohren geschaffen. Aber daß dann von Brandopfern und Sündopfern gesprochen wird, ist schon auffällig, werden denn die für die Rettung oder nach ihr von einem Privatmann verlangt? Ganz unverständlich ist v. 8: »da« — wann? — »sprach ich: siehe ich bin gekommen« — woher, wohin, wozu? Wenn die Exegeten, die mit dem Text zufrieden sind, hinzufügen: »vor dein Angesicht wie ein Diener auf den Ruf des Herrn«, so ist das erstens ganz einfach eingetragen und nützt zweitens nicht das geringste zur Erklärung. Oder liegt diese in der Fortsetzung? »in (mit) der Rolle eines Buches, das über (für) mich geschrieben ist« — ist der Dichter damit gekommen? und was will er damit? ist er der Diener oder der Schüler eines gelehrten Herrn? und ist dies Gott? Oder: »in einer Buchrolle ist mir vorgeschrieben oder über mich geschrieben« — in welcher Buchrolle? und was steht darin? etwa die ersten Worte von v. 9: deinen Willen zu tun? — aber dieser Inf. steht in v. 9 in einer ganz anderen Verbindung; dazu erhielte man als Ergebnis des Ganzen: ich komme, in einem gewissen Buch ist mir vorgeschrieben, deinen Willen zu tun, wenn das Buch nicht wäre, hätte ich es nicht gewußt und wäre nicht gekommen. Ich halte אז אמרתי für eine Variante zu אזנים כרית (מ und א hatten ihre Stelle vertauscht, letzteres war durch eine Abschreiberkonjektur für כ eingesetzt) und übersetze den Rest von v. 7 und v. 8: du hast keine Opfer verlangt, das habe ich gelesen (בְּנוֹתִי für בָּאתִי) in einem Buche, das ich für mich habe abschreiben lassen. Das ist eine Randbemerkung, deren Schreiber dem Satz des Dichters v. 7a zustimmt: »auch anderswo habe ich die Opfer aller Art als unnötig bezeichnet gefunden« (z. B. in Ps 51 19). Man muß sich vergegenwärtigen, daß ein Jude nicht leicht wagen konnte, die Opfersitten, das Darbringen von Gelübden und Dankopfern, für unverbindlich zu halten, daß also ein Leser bei dem Satz v. 7a wohl stutzig werden mußte und sich gern nach weiteren Autoritäten umsah. Die Randbemerkung ist wahrscheinlich beigeschrieben, bevor dieser Psalm dem Davidspsalter einverleibt wurde. Das zweite Distichon unseres Vierzeilers v. 9a steht mit seinem חָפַצְתָּ deutlich genug in Korrespondenz mit dem חָפַצְתָּ des ersten v. 7a, und der ganze Satz ist die unmittelbare Fortsetzung des einer Explikation harrenden Ausdrucks: Ohren hast du mir gebohrt, und eine zierliche Umschreibung von Jer 7 21 ff. Den Satz v. 9b: und deine Thora ist in meinem Inneren, halte ich für eine freihändige Vervollständigung des vermeintlich defekten Parallelismus, vielleicht veranlaßt durch die Deutung der »Buchrolle« auf das Buch κατ' ἐξοχήν, den Pentateuch. Der Dichter hält sich lieber an Jeremia als an das Opfergesetz, wie der Dichter von Ps 51.

10 Das bedeutet aber nicht, daß er sich vom Tempel fernhält; auf diesen bezieht sich doch wohl das קָהָל רָב. Für צֶדֶק mit dem Paseq dahinter l. mit der darunter stehenden Variante צִדְקָתְךָ, denn es handelt sich, wie das Verbum בִּשַּׂרְתִּי zeigt, um die frohe Botschaft von Jahwes

[10] *Ich habe verkündigt [deine] Gerechtigkeit*
In großer Gemeinde,
Siehe meine Lippen hielt ich nicht zurück,
Jahwe, du weißt es.

[11] *Im Inneren meines Herzens ist deine Wahrheit*
Und deine Rettung,
Nicht habe ich verleugnet deine Gnade
Und deine Treue.

[12] *Du, Jahwe, wirst nicht zurückhalten*
Dein Erbarmen von mir,
Deine Gnade und Treue
Werden stets mich behüten.

[13a] *Denn umringt haben mich Uebel*
Bis zur Unzählbarkeit,
[6c] *Wollte ich berichten und reden,*
Sie sind zu viel zum Aufzählen;

[13b] *Erreicht haben mich meine Verschuldungen,*
Daß ich's nicht ertragen kann,
Sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Mut hat mich verlassen.

Wundertaten v. 6, um die Rettung des Dichters insbesondere. Auch Jesaia besucht den Tempel, obwohl auch er von den Opfern nichts hält, ebenso Jeremia. Der Satz: »Jahwe, du selber weißt es« wendet sich gegen den falschen Schluß, daß er nicht fromm sei, von der Religion nichts halte, weil er keine Gelübde bezahlt.

11 Der Satz: »dein Heil verbarg ich nicht inmitten meines Herzens«, an sich schon sonderbar, wäre im AT schwerlich möglich; mit Recht verbindet Bickell בְּתוֹךְ לִבִּי mit dem folgenden. Da ohnehin der Vers ein Uebermaß gleichbedeutender Redensarten hat, so halte ich צִדְקָתְךָ (s. zu v. 10) und לֹא־כִסִּיתִי für Varianten, letzteres für eine Variante zu dem darunter stehenden לֹא־כָחַדְתִּי. Ferner läßt sich schwerlich ein beweiskräftiges Beispiel dafür beibringen, daß אָמַר תְּשׁוּעָה möglich sei; vielleicht ist אמרתי ein vorzeitig geschriebenes, nachher »verbessertes« אֱמֶתְךָ. Endlich ist die »große Gemeinde« eben vorher dagewesen und der Satz: ich habe . . . nicht verhehlt, mindestens sonderbar, hat die Gemeinde ihn denn um die Gnade befragt? Der Verf. sagt nur, er denke immer an Jahwes treue Hilfe und sei ihm dankbar und treu geblieben.

12 Das erste Distichon schlägt auf v. 10, das zweite auf v. 11 zurück. Die Gnade und Treue werden seit Ex 34 gern als Inbegriff des Wesens Jahwes und von den Psalmdichtern speziell als von ihm ausgehende Kräfte gedacht, gewissermaßen als Engel, durch die die Beschützung der Frommen besorgt wird, vgl. 61 8 42 3 85 11. Damit ist das Gedicht zu Ende.

13 gehört nicht zu dem frohen Dankliede v. 2—12, aber auch nicht zu dem Hilfsruf v. 14 ff. eines nicht von seinen Sünden, sondern von Feinden bedrängten Frommen. Bickell setzt, gewiß mit Recht, das letzte Distichon von v. 6 hinter das erste von v. 13, sodaß sich zwei

Ps 40 B (Ps 70)

14 *Sei gnädig, Jahwe, mich zu retten,*
Zu meiner Hilfe eile,
15 *Laß beschämt und zuschanden werden zumal,*
Die nach meinem Leben trachten!

Mögen zurückweichen und beschimpft werden,
Die mein Unglück begehren,
16 *Mögen sich wenden infolge ihrer Schande,*
Die sagen: haha, haha!

Vierzeiler ergeben. לִרְאוֹת ist sinnlos: haben die Verschuldungen jemanden erreicht, so sieht er sie auch, steht das Wort aber absolut, so begreift man nicht, warum der Sprecher blind geworden ist. Man kann etwa mit GRÄTZ לָשֵׂאת dafür lesen. Die beiden Vierzeiler werden aus einem Klagelied stammen und sollen vielleicht Ps 40 A und B notdürftig miteinander verbinden.

Ps 40 2—12 verdient, obgleich als Gedicht nicht bedeutend, eine gewisse Hervorhebung, weil er bezeugt, daß für manche Fromme die Befolgung der sittlichen (und etwa noch der Heiligungs-) Vorschriften der Religion eine höhere Bedeutung zu gewinnen begann als die Darbringung von Opfern. Allerdings darf man v. 7 ff. nicht dahin deuten, daß der Dichter den Kult überhaupt geringschätzt; er denkt wohl nur an Privatopfer, die Jahwe nicht begehrt (die Glosse v. 7b 8 geht weiter) und hebt die gottesdienstliche Versammlung am Tempel hervor, hat also am Kult teilgenommen, aber er sieht als dessen wichtigsten Zweck die Lobpreisung Jahwes und die Mitteilungen über sein wohltätiges Walten im Leben der Frommen an. Trotzdem kann der Psalm mit dazu dienen, den leichten Verzicht auf den Opferkult, auch den offiziellen, im Christentum und nachchristlichen Judentum verständlich zu machen.

Psalm 40 14—18 und Psalm 70.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Der Dichter bittet Jahwe um schleunige Hilfe, damit seine Feinde zuschanden werden und die Frommen sich freuen.

14 15a (Ps 70 2 3a) Gleich der Anfang will uns wieder einmal zeigen, was die braven Abschreiber zu leisten vermögen und wie es um die Zuverlässigkeit alttestamentlicher Texte bestellt ist. Ps 40 14 beginnt mit רְצֵה יהוה, Ps 70 2 bloß mit dem in den Psalmen 42—83 regelmäßig für Jahwe eingesetzten אֱלֹהִים. Das zweite יהוה muß in 70 2 erst nachträglich eingesetzt sein, da sonst Elohim stände: diesmal eine doppelte Bosheit des Abschreibers, da es auch in 40 14 falsch ist. In Ps 70 hat die LXX auch das להצילני nicht. Mehr Gelegenheit zu Böcken gaben wohl die paar Stichen nicht her, vorausgesetzt, daß nicht noch andere für uns verborgen bleiben (nachträglich sehe ich noch, daß das יַחַד Ps 40 15a, יַחְדָּו 35 26a, in Ps 70 3a fehlt). Dagegen hat vielleicht ein Glossator in 40 15a noch das Wort לִסְפּוֹתָהּ, sie wegzunehmen, anzubringen für gut befunden, das doch selbst für unwissendste Leser nicht nötig war und glücklicherweise in Ps 70 3, sowie in 35 4 26a noch fehlt. Abgesehen von dieser Glosse und dem zweiten Jahwe in v. 14 scheint der Text von Ps 40 B der beste zu sein. Der Vierzeiler hat jedenfalls das Verdienst, auch

17 *Mögen jubeln und sich freuen in dir,*
Alle, die dich suchen,
Mögen stets sagen: groß ist Jahwe,
Die dein Heil lieben!
18 *Ich aber bin elend und arm,*
Jahwe, eile mir,
Mein Helfer und Erretter bist du,
Mein Gott, säume nicht!

Ps 41 2 *Glücklich der, der achtet auf den Niedrigen [und Armen]!*
Am Unglückstage wird ihn Jahwe retten;
3 *Jahwe wird ihn bewahren und am Leben erhalten*
er wird glücklich gepriesen im Lande
Und der Gier seiner Feinde nicht übergeben.
4 *Jahwe stützt ihn auf dem Krankenbette,*
Auf seinem Lager stärkt er ihn in seinem Siechtum.

Widerwillige zur Textkritik einzuladen; sachliche Anmerkungen verlangt er nicht, ebensowenig der zweite,

15^{b} **16** (70 3^{b} 4), der die Verwünschungen der Feinde fortsetzt. Für יָשֹׁמּוּ, mögen erstarren, das zu עַל־עֵקֶב, infolge von, nicht sonderlich paßt, hat LXX Ps 40 יָשֻׁבוּ, Ps 70 das richtige יָשׁוּבוּ, das dem parallelen Verbum entspricht. In v. 16^{a} ist לִי mit Ps 70 4^{b} zu streichen, vgl. 35 21.

17 (70 5) Der dritte Stichos findet sich auch 35 27^{b}. Die Differenz zwischen beiden Texten beschränkt sich auf ein וְ mehr in Ps 40.

18 (70 6) Da Ps 70 6 אלהים statt des אֲדֹנָי 40 18 hat, so ist das letztere wohl vom Abschreiber versehentlich für יהוה geschrieben, das er ja 'adonaj auszusprechen gewohnt war. In יַחֲשֹׁב 40 18 fällt zunächst die 3. pers. auf, aber auch das Verbum selbst paßt nicht recht; dem Parallelismus entspricht das חוּשָׁה von 70 6. Für עזרתי hat 70 6 עוזרי, das aber nach dem parallelen Wort עֹזְרִי auszusprechen sein wird. יהוה 70 6^{b} ist nachträglich aus freier Hand eingesetzt, diesmal mit richtigem Gefühl für das Metrum, doch ist natürlich das אֱלֹהַי von 40 18 vorzuziehen. Zu der Pausalaussprache תאחר s. Ges.-K.^{26} § 29q.

Ps 40 B ist doch wohl aus den entsprechenden übereinstimmenden Versen von Ps 35, der viel gehaltvoller ist, allerdings auch seinerseits reich an Entlehnungen, durch einige Variationen und kleine Zusätze erwachsen. Nach 70 1 wäre er bei der Darbringung der Askara (s. die Schlußbem. zu Ps 38) verwendet worden — ein Psalm, der hauptsächlich aus Verwünschungen besteht! Schleiermacher und Rothe haben zwei entgegengesetzte Behauptungen über den Wert der alttestamentlichen Ethik im Vergleich zur neutestamentlichen aufgestellt, der eine schrieb ihr geringeren, der andere gleichen Wert zu — wer hat Recht?

Psalm 41.

Versmaß 4. 4 | 4. 4 | 4. 4. Ein Kranker beklagt sich über die Gehässigkeit seiner Feinde und undankbaren Freunde und bittet Jahwe um Hilfe wegen seiner Rechtschaffenheit, damit er Vergeltung üben könne.

5 *Ich sage: Jahwe, sei mir gnädig,*
Heile meine Seele, denn ich habe gegen dich gesündigt.
6 *Meine Feinde sagen Böses über mich:*
Wann wird er sterben und untergehen sein Name!
7 *Kommt einer zum Besuch, ist sein Herz falsch,*
Er sammelt Bosheit, geht hinaus, spricht's aus.

2—4 Wenn man Kranke recht behandelt, wird man dafür in der eigenen Krankheit von Jahwe belohnt. Da der erste Stichos zu kurz ist, muß nach der LXX mit Bickell וְאֶבְיוֹן hinzugesetzt werden, das wegen seiner Aehnlichkeit mit dem folgenden בְּיוֹם übersehen sein wird. In v. 3b l. mit LXX יִתְּנֵהוּ; das subjektive אַל: er wird gewiß nicht, hat auch die LXX; vgl. dazu Ges.-K.[26] § 107p. Das Sätzchen יְאֻשַּׁר בָּאָרֶץ, er wird glücklich gepriesen werden im Lande, unterbricht den Zusammenhang und ist Glosse zu dem אַשְׁרֵי v. 2: wer sich der Unglücklichen annimmt, wird von Gott belohnt und von den Menschen geehrt. Sonderbar ist v. 4b: sein ganzes Lager kehrst du um in seiner Krankheit; was soll das »ganz«, was bedeutet »umkehren«, warum tritt plötzlich die 2. pers. ein? Ich schreibe im Anschluß an den parallelen Stichos עַל מִשְׁכָּבוֹ תְּמָכֵהוּ: auf seinem Lager hält er ihn aufrecht. Nachdem der Dichter in der ersten Strophe gesagt hat, wie man Kranke behandeln soll, führt er in der zweiten,

5—7, aus, wie er selber behandelt wird. Im ersten Distichon v. 5 holt er erst wieder aus: »ich sage, d. h. ich weiß recht wohl und bekenne es dir, Jahwe, daß ich gegen dich gesündigt und dadurch mir die Krankheit zugezogen habe, und bitte um deine Gnade und Hilfe (zur Betonung von רְפָאָה s. Ges.-K.[26] § 74h). Aber, fährt er v. 6 fort, meine Feinde haben kein Recht, mich herunterzumachen, und sollten nicht auf meinen Tod warten! L. in v. 6a רַע עָלַי mit Bickell. Statt nun etwa so fortzufahren: hilf mir trotz den bösen Urteilen der Leute, bricht er nun in eine erbitterte Schilderung der Behandlung aus, die ihm von Feinden, aber auch von alten Vertrauten zuteil wird, sodaß man merkt, daß eben diese Behandlung ihn zu seinem Gedicht inspiriert hat. Das was nun folgt, ist ja nicht gerade angenehm zu lesen, aber es ist interessant; der Ingrimm des Dichters gibt die Farben zu einem wirksamen Bilde: hier der Kranke auf seinem Bette, nicht ganz schwach, aber doch unfähig, die Krankheit zu überwinden, verdrießlich, mißtrauisch, jetzt eine moralische Sentenz murmelnd, dann mit der Faust auf die Decke schlagend, dort die guten Nachbarn, Amtsgenossen, seine Angestellten, die ihm den Krankenbesuch machen, die nach seiner Meinung auf seinen Tod rechnen oder gar hoffen, deren Mienen ihm verraten, wie schlecht sie über ihn und seinen Zustand denken, die nachher über ihn klatschen werden. Das dritte Distichon v. 7 ist überladen, das zweimalige יְדַבֵּר mindestens nicht schön. Ich streiche das erste ידבר und das unnötige לוֹ. Das יִקְבֹּץ klingt besonders giftig: sie betrachten mich nur deswegen mit geheucheltem Mitgefühl, um alle Anzeichen davon, daß ich verloren bin, aufzuspüren und nachher den guten Freunden aufzuzählen.

[8]Insgesamt zischeln sie miteinander wider mich,
All' meine Hasser ersinnen Böses mir:
[9]Etwas Unheilvolles ist auf ihn ausgegossen,
Und wo er liegt, wird er nicht wieder aufstehn.
[10]Auch mein Freund, auf den ich vertraute,
Der mein Brot aß, tut gegen mich groß.

[11]Du aber, Jahwe, sei mir gnädig und hilf mir auf,
So will ich ihnen den Lohn bezahlen!
[12]Daran erkenne ich, daß du Gefallen an mir hast,
Daß mein Feind nicht über mich jauchzen wird.
[13]Ja, an mir, bei meiner Unsträflichkeit hältst du fest an mir
Und stellst mich vor dein Angesicht für immer.
[14]Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen, Amen!

8—10 Streiche in v. 8[b] entweder das עָלַי oder das לִי; כָּל־שֹׂנְאַי gehört in den zweiten Stichos, der erste hat schon sein יַחַד. Was man unter sich zischelt und zusammendenkt, sagt v. 9: er hat eine, etwa durch einen göttlichen Fluch auf ihn »ausgegossene«, unheilbare (zu בְּלִיַּעַל s. zu 18 8) Krankheit, die Strafe für irgend einen bekannten oder heimlichen Frevel. Zu יָצוּק vgl. Jes 29 10; unerklärbare, unheimliche Schicksalsschläge kommen von der Gottheit. Wenn auch der kranke Dichter in seinem Mißtrauen, vielleicht auch ein wenig aus schlechtem Gewissen, übertreiben mag, so fühlt man doch, zu welcher Unbarmherzigkeit und perfider Kälte die Meinung führen kann, daß der Unglückliche von der Gottheit verfolgt werde, ihr verhaßt sei. Wilde pflegen wohl plötzlich Erkrankte totzuschlagen. Das physische Mitleid kennt auch der primitive Mensch und sogar das Tier, das sittliche stellt sich erst auf sehr hoher Entwicklungsstufe ein. אֲשֶׁר für בַּאֲשֶׁר, wenn nicht וַאֲשֶׁר aus letzterem verhört oder verschrieben ist; denn daß אֲשֶׁר nicht das Relat. »derjenige, der« sein kann, liegt doch auf der Hand, weil sich sonst der absurde Sinn ergäbe, daß jeder, der sich wegen Krankheit niederlegen muß, zugrunde gehe; auch »er, der (hier) liegt« geht nicht an, weil viel zu schwächlich. Der אִישׁ שְׁלוֹמִי v. 10 ist der, mit dem ich in gutem Einvernehmen stehe; »der mein Brot ißt«, ist eine Steigerung dazu: der seinen Lebensunterhalt von mir hat. עָקֵב kann nicht Obj. zu הִגְדִּיל sein, zu dem פֶּה zu ergänzen ist (35 26 38 17), ist aber sicher auch nicht Adverb (»in nachstellerischer Weise«!), sondern gehört an den Schluß des folgenden Verses.

11—13 Hinter לָהֶם v. 11 setze ich das letzte Wort von v. 10 in der Aussprache עֶקֶב, Lohn; das Wort war vergessen, zwischen den Zeilen nachgetragen und an falscher Stelle wieder eingesetzt worden. Der Dichter spricht die Absicht, sich zu rächen, mit ungeschminkten Worten aus; sobald er nur wieder gesund ist, will er über die Feinde und die Ungetreuen her. Er hat offenbar nicht die geringste Ahnung davon, daß

das wider die Religion sein könnte. Gott wird, wenn er ihn wieder gesund macht, damit zeigen, daß er auf seiner Seite steht. Wenn der Vers nicht im kanonischen AT stände, würde mancher über ihn das Haupt schütteln, der ihn jetzt mit Andacht und Erbauung liest. אֲנִי v. 13 verstärkt das Suffix von בִּי. »Vor Jahwe« steht der, den er begünstigt und auszeichnet. לְעוֹלָם ist die bekannte Hyperbel und bedeutet: so lange ich lebe.

Ps 41 ist die Kundgebung eines durch langwierige Krankheit verbitterten Gemüts, und das Bild, das der Verf. unbewußt von sich selbst entwirft, macht einigermaßen begreiflich, warum er von den ihm Nahestehenden so behandelt wurde, wie er klagt. Er war wohl kein liebenswürdiger Mensch; sein Mißtrauen verrät das Bewußtsein, daß er sich wenig Liebe bei seiner Umgebung erworben habe. Interessant ist manches in dem Gedicht, wichtig für uns nur das: ich will es, wenn Gott mir gnädig ist, ihnen heimzahlen.

Ps 41 14 gehört nicht zu Ps 41, sondern ist der doxologische Abschluß sei es des selbständigen Davidspsalters, sei es des „ersten Buches" des gesamten Psalmbuches, im letzteren Fall vom letzten Redaktor herrührend; das erstere ist mir wahrscheinlicher (wegen der Doxologie des Buches Ps 90—106).

Psalm 42—83: Der elohistische Psalter.

Diesen Namen hat die Sammlung Ps 42—83 davon, daß überall der Name Jahwe durch das Appellativ Elohim ersetzt wird; daß der Eigenname dennoch ab und an wieder auftaucht, daran ist nur die Unachtsamkeit der Abschreiber schuld. Die Sammlung umfaßt: erstens sieben Korachitenlieder (42—49), zweitens zwölf Asaphlieder (50 73—83), drittens die „Gebete Davids" (51—72), die jetzt das erste Asaphlied (Ps 50) von den anderen elf (73—83) trennen, also erst nachträglich eingesetzt, aber noch der „elohistischen" Redaktion unterzogen sind.

Psalm 42—49: Die Korachitenlieder.

Es sind scheinbar acht, in Wirklichkeit nur sieben Psalmen, da Ps 42 und 43 nur Einen Psalm bilden. Sie sind dem Liederschatz der korachitischen Sängerinnung entnommen und fast alle vom höchsten Wert, wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen.

Psalm 42 43.

Daß Ps 43 als dritte Strophe zu Ps 42 gehört, beweist der Kehrvers und die Uebereinstimmung in Sprache und Inhalt. Jede der drei Strophen zählt außer dem Kehrvers neun Pentameter oder Disticha zu drei und zwei Hebungen; der Kehrvers hat das Metrum 4. 3 | 4. 3. Der Dichter ist tiefgebeugt über sein Fernsein vom Tempel und bittet Jahwe, seinen Hader mit den Unfrommen auszufechten und ihn nach seinem heiligen Berge zurückzuführen.

2—6 In der ersten Strophe spricht der Dichter von seiner Sehnsucht nach dem Tempel, dem Kummer über den Hohn der Menschen, den Erinnerungen an die Zeit, wo er in der Festprozession einherschritt, um dann im Kehrvers seine gebeugte Seele zum Harren auf Jahwe zu ermuntern, den er wiedersehen werde. Schon beim ersten Doppeldistichon

Ps 42

[2]*So wie die Hinde langt* — *Nach Wasserbächen,*
So langt meine Seele — *Nach dir, Jahwe.*
[3]*Es dürstet meine Seele nach* — *Dem Gott meines Lebens:*
Jahwe, — *Das Antlitz Jahwes?*
Wann werde ich kommen — *Bei Tage und bei Nacht,*
und sehen — *Wo ist dein Gott?*
[4]*Meine Träne ward mir das* — *Bei mir meine Seele,*
Brot — *Zum Hause Jahwes,*
Wenn man allezeit zu mir — *Dem Lärm der Tanzenden.*
sagt:
[5]*Daran muß ich denken, aus-*
schüttend
Daß ich aufzog im Kreis
der Edlen
Beim Schall des Jubels und
Lobes,
[6]*Was beugst du dich, meine Seele,*
Und was tobst du bei mir?
Harre Jahwes, denn noch werd' ich ihn loben,
Die Hilfe meines Angesichts und meinen Gott!

---

v. 2 merkt man, daß nicht der Dichter das kalte Elohim geschrieben haben kann. Die Ersetzung des Namens Jahwe durch kühn dafür in den Text gesetztes Elohim weist auf eine ältere Periode der Textbehandlung hin als die ist, die das Ktib vertritt, das nicht mehr so stark einzugreifen wagt. Lies אֵיֶלֶת mit vielen Exegeten, da das Verbum im Fem. steht. עָרַג nur hier und Jo 1 20, wahrscheinlich zunächst: sich lang hinstrecken; die Hinden, die in ihren Tränken kein Wasser mehr finden, machen den Hals lang nach Bächen, die noch Wasser führen. Ein mit Recht berühmtes Bild. עַל verschrieben für אֶל, wie v. 2b zeigt. In v. 3a schreibe ich חַי für חַי wegen v. 9 und aus metrischen Gründen, vor allem aber, weil es sinnvoller ist: Gott muß den Dichter am Leben erhalten, gerade jetzt, wo er am Verdursten ist. In v. 3b ist אֵרָאֶה auszusprechen, da sonst לִפְנֵי folgen müßte; das Niph. soll den anstößigen Gedanken fernhalten, daß man Gott sehen könne. Aber das Antlitz Gottes ist nur ein Ausdruck für den Tempel, in dem Gott unsichtbar-sichtbar wohnt, s. z. B. Jes 1 12; in der alten Zeit war die Jahwelade das panim, die sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Gottes. Der Dichter muß unfreiwillig dem Tempel fern bleiben. In v. 4 tritt uns zum erstenmal die Frage entgegen, die besonders von den Heiden so oft an die Juden gerichtet wurde (79 10 115 2 Jo 2 17): wo ist eigentlich euer Gott? da die Juden kein Bild von ihm hatten, die hier aber den bitteren Hohn enthält: du hast dich doch immer auf die Hilfe deines Gottes berufen, wo bleibt sie denn jetzt? Elisa fragt ähnlich nach dem Gott Elias, aber der zeigt alsbald seine Gegenwart durch ein Wunder an (II Kön 2), hier

scheint Gott »fern zu bleiben«, wie andere Dichter sagen. Je später desto mehr haben die immer kritischer werdenden Menschen das Bedürfnis nach den Zeichen, daß Gott da ist und wirkt. Wunder und sichtbarliche Hilfe sind dem antiken Menschen das, was dem heutigen wirklichkeitsfremden Gehirn Erkenntnistheorie und Logik — sein sollen. Nun steigt vor dem Dichter das schönste Bild seines Lebens, seiner früheren Gemeinschaft mit Gott auf, die Erinnerung an die Festgottesdienste beim Tempel. אֵלֶּה v. 5 wird durch den folgenden Satz mit כִּי expliziert. ואשפכה ist dem vorhergehenden Kohortativ koordiniert, statt subordiniert: ich muß gedenken, indem ich ausschütten muß, nämlich in Klagen und Tränen, meine Seele. אֶדַּדֵּם, ein Hithp. (mit assimiliertem ת) mit einem Suff., ist nach Form und Bedeutung gleich unverständlich. Die Emendation אֶדְדֶּה kann sich nur auf die selber mehr als zweifelhafte Stelle Jes 38 15 stützen und gibt auch nichts passendes. Ein Piel אֲדַדֵּם, ich leitete sie (wie Kinder oder Kälber), hilft auch nichts, weil das Suff. beziehungslos ist und der Sinn: ich ließ sie da-da machen, einen lächerlichen Zug in die zu schildernde Szene bringt. Nach LXX lese ich אַדִּרִים, die Vornehmen, die Vorsteher der Gemeinde, s. zu 16 3. Dies Wort muß Gen. zu סך sein. Das wollen die Punktatoren סָךְ sprechen lassen, vielleicht um zu verhüten, daß jemand den Unsinn סך, Hütte, herauslese (LXX schreibt wenigstens ἐν τόπῳ σκηνῆς), aber man weiß nicht, was סָךְ bedeuten könnte. Da ein Infin. von סָכַךְ nur einen mäßig guten Sinn gäbe: unter der Bedeckung der Edlen, so schreibe ich lieber בְּסֹד, in der vertrauten Gesellschaft der Notablen der Judenschaft vgl. 111 1. Daß der Dichter eine hervorragende Stellung eingenommen hatte, ist so wie so wahrscheinlich. Mit besonderer Wehmut denkt er an den Jubel der großen Feste, gewiß deswegen, weil zu der Zeit, wo er dies Lied schrieb, gerade ein Fest, ein חג, gefeiert wurde. Lies הֲמוֹן. Der חוֹגֵג ist der Festtänzer, der bei der Prozession auf den Tempelberg und um den Altar den heiligen Tanzschritt ausführt, s. zu Jes 30 29. Im Kehrvers v. 6 sucht sich der Dichter selbst aufzurichten. Seine Seele krümmt sich, lärmt gegen ihn (lies וּמַה־תֶּהֱמִי nach v. 12 43 5) vgl. Jer 4 19, aber sie soll nur auf Jahwe harren, ihm wird er am Tempel noch Loblieder singen. Am Schluß l. יְשׁוּעֹת mit LXX und פְּנֵי וֵאלֹהָי nach v. 12 43 5.

7—12 Die zweite Strophe führt uns an den jetzigen Aufenthaltsort des Dichters (sie beginnt erst mit dem zweiten Wort in v. 7 עָלַי). »Darum denk' ich dein« ist volkstümliche Umkehrung für: weil ich deiner gedenke, vgl. z. B. 45 3 Gen 18 5. Obwohl der Text vollkommen klar und unzweideutig ist, haben doch einige Exegeten die scherzhaftesten Mißdeutungen fertig gebracht: das Land des Jordan und der Hermone soll Palästina sein, zu dem bekanntlich der Hermon gar nicht gehört, מֵאֶרֶץ soll »fern vom Lande« bedeuten, הַר מִצְעָר soll »der kleine Berg« bedeuten (weil Gen 19 20 der Volkswitz das Wort מצער, Kleinigkeit, zur Erklärung des Namens Zoar benutzt), und dieser kleine Berg soll — der Zion sein, als ob das ein Mensch außer einem Exegeten hätte erraten können.

7 *Bei mir beugt sich meine Seele,* *Drum denke ich dein*
Vom Land des Jordan und
der Hermone, *Vom Berge Miz'ar;*
8 *Flut ruft der Flut zu* *Beim Donner deiner Katarakte,*
All' deine Brandungen
und Wellen *Fahren über mich daher.*
9 *Tagtäglich ist bei mir Gebet* *Zum Gott meines Lebens,*
10 *Sprechen muß ich zu Gott,*
meinem Fels: *Warum hast du mich vergessen?*
Warum muß ich trauernd *Bei der Bedrängung des Fein-*
gehen *des,*
11 *Beim Mord in meinen Ge-* *Wenn meine Dränger mich*
beinen, *schmähen,*
Wenn sie allzeit zu mir sagen: *Wo ist dein Gott?*
12 *Was beugst du dich, meine Seele,*
Und was tobst du bei mir?
Harre Jahwes, denn noch werd' ich ihn loben,
Die Hilfe meines Angesichts und meinen Gott!

Warum werden nicht auch die anderen Eigennamen, Jordan und Hermon, ins Deutsche übersetzt und mit rabbinischem Geschick erbaulich ausgelegt? Daß wir den Berg Miz'ar nicht kennen, ist ja wahr, aber ist das eine Erlaubnis zu solchen Spielereien? Er liegt im »Lande«, in der Heimat (Gen 12 1) des Jordans, also in der Gegend der Jordanquellen, die den »Hermonen«, den Bergen des südlichsten Teils des Antilibanos, entspringen. Hier hält sich der Dichter jetzt auf, an der Nordgrenze des heiligen Landes, aus dem ihn »der Mann des Trugs und Frevels« 43 1 vertrieben hat. Das zweite Distichon v. 8 gibt eine Andeutung, zu welcher Zeit er schreibt. תְּהוֹם, sonst immer fem., wonach auch hier קוֹרְאָה oder קֹרְאוּ zu lesen sein wird, bedeutet das Meer, ferner den Himmelsozean, dann überhaupt große Flut; diese stürzt vom Himmel oder auch von den Bergen auf den Dichter herab. An die Berge denkt man hier am besten wegen des Ausdrucks צִנּוֹרֶיךָ, deine Röhren (vgl. übrigens Hi 38 25), Katarakte in der LXX: infolge des Winterregens oder der Schneeschmelze stürzen ungeheure Wassermassen durch die Bergschluchten herab, erzeugen bald hier bald da wilde Strudel, Wasserfälle, »Brandungen«, deren am gleichen Ort zugleich mehrere hörbar sind, als wenn sie sich zuriefen. Dem Dichter ist es, als ob dieser ihm ungewohnte Aufruhr in der Natur ihm gelte, als ob Jahwes Wassermassen ihn erdrücken wollten. Eine echt poetische Auffassung der Vorgänge in der Natur! Mich dünkt, die überwältigende Wirkung jener Entfesselung der Naturgewalten auf das Gemüt des Dichters spricht dafür, daß er sie zum ersten Mal erlebt; ist er zur Zeit des ersten Winterregens dahin gekommen, so war das Fest, dem er nicht beiwohnen konnte, das große Herbstfest, zur Zeit der Schneeschmelze könnte er auch an das bevorstehende

Osterfest denken; sollte er bloß die übereinander liegenden Bassins und Wasserfälle des jungen Jordans meinen, wie DALMAN für möglich hält, so ständen freilich alle drei Chag zur Verfügung. V. 8b wird Jon 2 4b zitiert. V. 9 ist mindestens metrisch nicht in Ordnung, aber auch der Gedanke: Jahwe entbietet seine Gnade, und sein Lied (?) ist bei mir, läßt sich mit der Umgebung so wenig vereinigen, daß OLSHAUSEN, WELLH., BEER den Vers zu streichen empfehlen. Sind jedoch, wie vorauszusetzen, die drei Strophen gleichmäßig gebaut, so muß v. 9 ein Distichon liefern, und wirklich bleibt, wenn man den anstößigen Teil entfernt, ein Distichon übrig, das hier am Platz ist. Zu entfernen ist der Satz: יְצַוֶּה יי חַסְדּוֹ וְשִׁירָה, in dem שירה (LXX etwa יאירה) in אורה zu verbessern ist: Jahwe wird seine Gnade und sein Licht entbieten; dieser Satz ist allem Anschein nach ein Zitat, eine Beischrift zu 43 3, also vom Rande, wohin er gehört, in die falsche Kolumne aufgenommen. In dem Rest schreibe ich יוֹם יוֹם für יומם und setze בלילה der Ergänzungslust des Abschreibers auf die Rechnung. Der Satz: täglich bete ich zu Gott, ist Fortsetzung von v. 7: ich gedenke dein, und wird selber fortgesetzt durch v. 10: warum hast du mich vergessen? Nicht der Dichter hat Jahwe vergessen, sondern Jahwe ihn. Das אֵל סַלְעִי, wie der MT richtig verbindet vgl. 43 2, das שָׁכַח und זָכַר erinnert an Jes 17 10; zu v. 10b vgl. 35 14. לַחַץ vertritt den Infin.; ebenso in v. 11 רָצַח; das Verb. fin. חֵרְפוּנִי löst den Inf. ab (GES.-K.[26] § 114r). רֶצַח, LXX κατακλᾶσθαι, hat noch die eigentliche Bedeutung Zermalmung und bezeichnet hier den zerstörenden Schmerz im Inneren, das Toben der Seele. V. 11b ist absichtliche Wiederholung von v. 4b; wahrscheinlich ist dies Distichon auch in der dritten Strophe

Ps **43** einst zu lesen gewesen, nämlich hinter v. 2, da die beiden ersten Strophen außer dem Kehrvers je neun Pentameter haben, die dritte dagegen nur acht. Die unfrommen Leute, der Mann des Trugs und Frevels sind es offenbar, die den Dichter vom Tempel vertrieben haben. Es sind Juden, weil Heiden nicht לֹא־חָסִיד genannt wären; die Uebersetzung dieses Ausdrucks mit »unbarmherzig« ist ganz willkürlich, auch hat man bei Fremden auf חֶסֶד keinen Anspruch. Der אִישׁ ist gewiß kein Kollektivum, es ist der Mann, der eigentlich den Dichter verdrängt hat. V. 2a »Gott der Zuflucht« wieder wie Jes 17 10. V. 2b wiederholt 42 10b, dem ein ganz ähnliches Distichon wie v. 2a vorherging, daher ist es wohl nicht zu gewagt anzunehmen, daß auf v. 2 das Distichon 42 4b 11b folgte und jetzt ausgefallen ist. V. 3 Jahwe wolle sein Licht und seine Treue senden, um den Dichter zurückzuführen. Ist der Text richtig, so muß Jahwes Licht wohl das Licht seines Angesichts sein, seine Gnade, die in 57 4 auch an dessen Stelle tritt. Licht und Treue werden, wie Jes 55 11 das Wort Jahwes, als Engel gedacht, die mit einer gewissen Selbständigkeit in die Welt ausgehen und bestimmte Aufträge ausrichten (vgl. noch zu 40 12 und Jes 63 9); die (הֵמָּה wie 23 4 27 2) werden den Dichter zum Zion zurückführen (vgl. noch 61 8). Immerhin wäre möglich, daß der Dichter, wie DE LAGARDE meint, אוֹרֵךְ וְתָמִיךְ geschrieben hätte:

Ps 43

[1]Richte mich, Jahwe, und führe
meinen Streit *Vor unfrommen Leuten,*
Von dem Mann des Trugs
und Frevels *Wollst du mich erretten!*
[2]Bist du doch der Gott meiner
Zuflucht, *Warum hast du mich verworfen?*
Warum muß ich trauernd *Bei der Bedrängung des Feindes?*
gehen
[Wenn sie allzeit zu mir
sagen: *Wo ist dein Gott?]*
[3]Sende dein Licht und deine
Treue, *Die laß mich führen,*
Mich bringen zu deinem
heiligen Berge *Und zu deinen Wohnungen!*
[4]Laß mich kommen zum Altar
Jahwes, *Zum Gott meiner Freude,*
Laß mich jubeln und mit
der Zither dich loben, *Jahwe mein Gott!*
[5]Was beugst du dich, meine Seele,
Und was tobst du bei mir?
Harre Jahwes, denn noch werd' ich ihn loben,
Die Hilfe meines Angesichts und meinen Gott!

sende mir die Insignien des hohenpriesterlichen Amtes (die mir der Mann des Truges genommen hat) und lasse mich durch deren Kraft, durch die Autorität, die sie in den Augen des Volkes dem Träger verleihen, in mein Amt zurückkehren. Der Text wäre dann absichtlich geändert, um den Psalm allgemein verwendbar zu machen. Daß der Autor von Jahwes Wohnungen im Plur. spricht, mag daher kommen, daß er alle Baulichkeiten, die von den Priestern auf dem Zion benutzt werden — früher auch von ihm selber! — mit einbefaßt. V. 4 Das erste Distichon ist zu lang, das zweite zu kurz, aber »Freude meines Jubels« ist ein sonderbarer Ausdruck und wohl שִׂמְחָתִי אָגִילָה (oder גִּילִי וְשִׂמְחָתִי) dafür zu lesen. Der Kehrvers paßt zu allen drei Strophen und zum Abschluß des Ganzen gleich gut.

Ps 42 43 ist, im Unterschied von so vielen anderen Klageliedern, ein wirkliches Gedicht, tief empfunden und doch kunstvoll angelegt und ausgeführt, und zugleich ein wundervolles Zeugnis für die Anhänglichkeit der Frommen an den Tempel. Allerdings scheint der Dichter einen mehr als gewöhnlichen Grund für seine Betrübnis über sein Fernsein vom Zion zu haben; er hat allem Anschein nach am Tempel ein hohes Amt bekleidet, vielleicht das hohenpriesterliche. Vertrieben durch einen Intriganten und dessen gewissenlose Anhänger, hält er sich jetzt in Syrien auf, rechnet aber auf Rückkehr. Am wahrscheinlichsten bleibt mir die auch von Hitzig ausgesprochene Vermutung, daß der Dichter Onias III war; der Mann des Trugs und Frevels ist dann Simon und sein Werkzeug Jason, sie sind die „unfrommen Leute", die den väterlichen Sitten zum Trotz allerlei hellenischen Greuel einführen (II Mak 4). Danach wäre der Psalm um 175 a. Chr. entstanden. Später

Ps 44 [2]*Jahwe, mit unseren Ohren hörten wir,*
Unsere Väter erzählten uns:
Eine Tat hast du getan in ihren Tagen,
In den Tagen der Vorzeit [3]*du mit deiner Hand:*
Völker hast du entwurzelt und Sie gepflanzt,
Nationen zerschmettert und Sie ausgebreitet.

[4]*Denn nicht mit Ihrem Schwert nahmen sie das Land ein,*
Und nicht Ihr Arm gab ihnen den Sieg,
Sondern Deine Rechte und Dein Arm
Und das Licht deines Angesichts, weil du sie gern hattest;
[5]*Du warst es, mein König und mein Gott,*
Der entbot die Siege Jakobs.

[6]*Durch dich können wir unsere Bedränger niederstoßen,*
Durch deinen Namen unsere Gegner niedertreten;
[7]*Denn nicht auf meinen Bogen vertraue ich,*
Und mein Schwert rettet mich nicht,
[8]*Sondern du rettest uns von unseren Bedrängern,*
Und unsere Hasser machst du zuschanden.

---

ist Onias durch Menelaus, der wiederum den Jason verdrängte, in Syrien ermordet worden.

Psalm 44.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Obwohl Jahwe in der Vorzeit seinem Volk sein Land gegeben hat und obwohl die jüdischen Streiter für ihn streiten und von seinen Wegen nicht abgewichen sind, hat er sein Volk jetzt im Stich gelassen, besiegt und verhöhnt von den Heiden, die es um seinetwillen hinmorden wie Schafe. Möge doch Jahwe, Israels König, aus seinem Schlaf aufwachen und helfen!

2 3 Der Dichter holt weit aus, aber es handelt sich in seiner Zeit, der Zeit der Makkabäerkämpfe, darum, ob das Werk Josuas rückgängig gemacht werden soll oder nicht, ob Israel im Besitz Palästinas bleiben soll. Die Zeit Josuas ist für ihn eine Zeit des Wunders, die Eroberung Palästinas vollbrachte Jahwe selber mit eigener Hand (אַתָּה und יָדְךָ, zu welchem Acc. instr. 17 13 f. zu vergleichen ist, gehören zu v. 2). Er hat andere Völker damals entwurzelt (l. mit DE LAGARDE שֹׁרַשְׁתָּ für הוֹרַשְׁתָּ) und zerschlagen (l. mit WELLH. תָּרֹעַ von רָעַע, Aramaismus für רָצַץ vgl. 2 9 Jer 11 16) und die Väter dafür eingepflanzt und ausgebreitet wie die Zweige eines Baumes (zu שָׁלַח vgl. 80 12). Merkwürdigerweise spricht der Verf. so, als hätte er die Kunde nicht aus dem Buch Josua, sondern aus unmittelbarer mündlicher Ueberlieferung; danach ist zu seiner Zeit die Vorschrift Dtn 6 20 ff. (Ex 13 8 usw.) in lebendiger Uebung gewesen.

4 5 In v. 5 l. nach LXX: מַלְכִּי וֵאלֹהַי מְצַוֵּה, der Verf. spricht ja von der Vergangenheit. Natürlich redet in dem singul. Suffix nicht »die Nation als Einheit«, sondern eben der Dichter. Die folgende Strophe

9 *Jahwes rühmten wir uns alle Zeit,*
Und deinen Namen loben wir für immer: —
10 *Und nun hast du uns verworfen und in Schimpf gebracht*
Und zogst nicht aus mit unseren Scharen,
11 *Ließest uns zurückweichen vor dem Bedränger,*
Und unsere Hasser machten sich Beute!
12 *Du gabst uns hin wie Schafe zum Fraße*
Und streutest uns unter die Völker,
13 *Verkauftest dein Volk um ein Spottgeld*
Und triebst ihren Kaufpreis nicht hinauf,
14 *Machtest uns zum Schimpf unseren Nachbarn,*
Zum Spott und Hohn für unsere Umgebungen.

6—8 spricht die soeben geschichtlich nachgewiesene Wahrheit, daß nur Jahwe den Sieg gibt, noch einmal in allgemeiner Form aus. Nur durch die Kraft der Jahwereligion siegt sein Volk, das wie ein Stier mit den Hörnern (נֶגַח) und den Hufen (עָבוֹט) die Feinde niederstößt und zerstampft. In v. 7 wieder der Singular: ich und wir alle; es wird nicht erzählt, sondern ein grundsätzlicher Gedanke ausgesprochen. Immerhin wird auf erhaltene Siege zurückgeblickt.

9—11 »Wir preisen deinen Namen für immer« sagt der Dichter, die Redaktoren aber streichen ihn aus den Lobliedern, wie die Psalmen hebräisch genannt werden, heraus! הִלֵּל בְּ nur hier, s. zu 20 8. Die Juden haben »Rühmens gemacht« (הִלֵּל absolut), anderen Völkern gegenüber, mit dem Jahwenamen: sie hätten den unüberwindlichen Gott Jahwe, tun es auch jetzt noch — »und nun« sind sie beschimpft, weil er sie im Stich ließ! אַף ist das emphatische, Verwunderung, Staunen, Befremdung ausdrückende »und!« Der Psalm ist nach einer großen Niederlage der Juden, etwa derjenigen, in der Judas Makkabäus fiel, entstanden; sie mußten, weil Jahwe nicht mit ihren Scharen war, zurückweichen, und die Feinde konnten frei (das liegt etwa in dem dat. ethic. לָמוֹ), nach Herzenslust plündern.

12—14 Noch schlimmeres war die Folge. Die Juden wurden Schlachtschafe, wurden unter die Völker gestreut. Ein Teil von ihnen wurde niedergemetzelt, ein anderer floh nach allen Seiten, viele wurden als Sklaven verkauft, manche sehr weit weg (Joel 4 6—8); den syrischen Heeren pflegte eine Menge Sklavenhändler zu folgen vgl. I Mak 3 41 Am 1 9. בְּלֹא־הוֹן, um nicht viel Geld, nichts Ordentliches, um ein Spottgeld; לֹא־רַבִּיתָ, machtest es nicht viel mit dem Preis, gabst billig her; Jahwe machte es den Feinden nicht schwer, so viel an Gut und Menschenleben zu nehmen, wie sie wollten. V. 14 fast wörtlich wie 79 4; da v. 14 und 15 mit demselben Verbum beginnen, so liegt wohl in einem von beiden ein Schreibfehler vor, und das הֱוִינוּ in dem wahrscheinlich aus dem Gedächtnis beigeschriebenen Zitat 79 4 mag bezeugen, daß in einem von beiden Versen das תְּשִׂימֵנִי falsch ist; vielleicht paßt הֱוִינוּ am besten in v. 15.

15 *Wir wurden ein Sprichwort unter den Völkern,*
Ein Kopfschütteln unter den Nationen;
16 *Allezeit steht meine Schmach vor mir,*
Und Schande bedeckt mir das Gesicht
17 *Vor der Stimme des Beschimpfers und Lästerers,*
Vor dem Gesicht des Feindes und Rachsüchtigen.

18 *Dies alles kam über uns, obwohl wir dich nicht vergessen hatten*
Und nicht treulos geworden waren gegen deinen Bund!
19 *Nicht wich zurück unser Herz*
Und lenkte unser Schritt von deinem Pfade ab.
20 *Ja, du stießest uns fort an den Ort der Schakale*
Und bedecktest uns mit Finsternis.

15—17 Die Völker erfinden Sprichwörter und Spottlieder über die Juden (Jer 24 9 Dtn 28 37); diese waren besonders den kleinen Nachbarn äußerst verhaßt und wurden bei günstiger Gelegenheit von allen Seiten angegriffen vgl. I Mak 5 Ps 83. Zum Kopfschütteln als Gestus des Hohns s. 22 8. In v. 16 f. wieder das singul. Suffix, jeder rechte Jude, vor allem der Kämpfer wie unser Dichter, fühlt die Schande persönlich. פָּנַי v. 16 ist Objekt der näheren Beziehung. Nun eine sehr interessante und wichtige Strophe

18—20: haben wir das verdient? N e i n! Gewöhnlich ergehen sich die Dichter und die übrigen nachexilischen Autoren in ähnlichen Fällen in Selbstanklagen: wir haben gesündigt (wir und unsere Väter), darum hat uns dein Zorn getroffen, sei nur wieder gnädig. Hier das gerade Gegenteil! Wir haben uns nicht gegen dich und deinen Bund, d. h. dein Gesetz, das du uns gegeben und wir auf uns genommen haben, vergangen, weder mit der Gesinnung noch mit der Tat v. 19. בּוֹא mit dem Acc. vgl. 36 12. שִׁקֵּר (89 34) mit בְּ konstruiert wie בָּגַד, מָעַל usw. »Denn«: ich sage so, weil du uns unglücklich gemacht hast, obwohl wir nicht gefehlt haben. Wie Entrüstung gegen Jahwe klingt dies Wort des wackeren Puritaners, ähnlich wie das אַף v. 10. Der ehrliche Mannesmut eines Gotteskriegers, der nichts weiß von angelernter Frömmigkeitsregel, von künstlich anerzogener Demut, von der Theologenlehre, daß wir alle Sünder sind und nicht beanspruchen dürfen, daß Gott uns und unserer Ehre beisteht! Wir haben unsere Pflicht getan und nun werden wir zu den Schakalen gejagt! Dieser Haudegen hätte gesprochen wie der Hiob des kühnen Dichters. דִּכָּה gibt als »zermalmen« keinen guten Sinn; es ist entweder wie דָּחָה gebraucht oder es ist דִּחִיתָנוּ zu schreiben. Die jüdischen Krieger haben in die Wüste fliehen müssen, wo die verachteten, feigen Schakale hausen (Jer 49 33 u. oft). Vielleicht bezieht sich darauf auch der Ausdruck: hast uns bedeckt mit Finsternis (zu בְּצִ֫ statt des Acc. s. zu 20 8), da die Wüste häufig als ein finsteres Land bezeichnet wird; übrigens müssen sich die Geflohenen vor den Verfolgern in dunkle

21 *Wenn wir vergessen haben den Namen unseres Gottes*
Und unsere Hände ausgebreitet zu einem fremden Gott —!
22 *Wird nicht Gott dies ergründen,*
Da er die Geheimnisse des Herzens kennt?
23 *Nein, um deinetwillen werden wir allezeit gemordet,*
Werden wir gerechnet wie Schlachtschafe!

24 *Erwache, warum schläfst du, Herr!*
Wach auf, verstoße nicht für immer!
25 *Warum versteckst du dein Angesicht,*
Vergissest unsere Not und Qual?
26 *Denn gekrümmt zum Staub ist unsere Seele,*
Es klebt am Boden unser Leib.
27 *Erhebe dich zur Hilfe für uns und erlöse uns um deiner Gnade willen!*

Verstecke, Höhlen und Schluchten, verkriechen. Dieser Vers macht wahrscheinlich, daß der Psalm nach dem Fall des Judas Makkabäus entstand, nach der ersten großen Niederlage der Juden, die die Ueberlebenden zur Flucht in die Wüste nötigte I Mak 9 33 62.

21—23 Es scheint mir jetzt, daß der erste Satz, v. 21, die Schwurformel ist, bei der bekanntlich der Nachsatz: so soll mir das und das geschehen, gewöhnlich weggelassen wird: wir haben uns wahrhaftig mit keinem fremden Gott abgegeben. Das ist eine passende Fortsetzung der Beteuerungen in v. 18 f., und sie wird ebenso vortrefflich fortgeführt in der erregten Frage: sollte ein Gott (hier wird אלהים ursprünglich sein), der sogar die Gedanken kennt, das nicht feststellen können (und müssen!)? Also warum hilft er nicht? Wieder ein Vorwurf gegen Gott. Und dann die grimmig feste Konstatierung v. 23: nein, nicht wegen irgend einer Verschuldung auf unserer Seite, sondern im Gegenteil wegen unseres Kampfes für Gott werden wir abgeschlachtet wie Schlachtschafe! und Gott läßt es geschehen. Und endlich zum Schluß

24—26 ein zorniges: wach auf! du schläfst bei unserem Elend? Ein »Anthropomorphismus« derbster Art, bei dem einem das Herz lacht. Ihn bringt ja die Verzweiflung über das Los des Volkes, die Empörung des Patrioten und das tief verwundete Ehrgefühl des Kriegers, die Enttäuschung des Religionskämpfers hervor, aber er zeigt, daß der Mann, der so zu Gott spricht, wirklich Religion hat, gewiß mehr, als wenn er von seinen und seiner Kameraden Sünden gesprochen hätte. Der Psalm schließt mit Tönen echten, dumpfen Schmerzes. Die Besiegten, die Gott im Stich gelassen hat, krallen sich in die Erde und mögen nicht mehr aufstehen. Aber Jonathan, der Bruder des Judas, hat sich doch wieder aufgerichtet und gewiß der Dichter mit ihm, wenn das nicht Jonathan selber ist.

27 gehört nicht zu dem Gedicht. Wahrscheinlich hat man gemeint, mit jenen Sätzen der Empörung und Verzweiflung das Gedicht nicht endigen lassen zu dürfen, und daher einige konventionelle Bitten um

Ps 45 [2]*Aufwallt mein Herz* *Von feinem Wort,*
Ich sage: es gilt *Mein Lied dem König,*
Meine Zunge ist ein Griffel, *Ein schneller Schreiber.*

[3]*Der schönste bist du* *Unter den Menschen,*
Ergossen ist Anmut *Auf deine Lippen,*
Drum hat dich gesegnet *Jahwe auf immer.*

[4]*Gürte dein Schwert* *An die Hüfte, Held!*
In deiner Hoheit und Pracht [5]*Fahre glücklich dahin*
Zum Schutz der Treue, *Zur Erhörung des Rechts!*

Hilfe (עֶזְרָה Acc.: zur Hilfe) hinzugefügt, die die ergreifende Wirkung des wahren Schlusses nur zerstören.

Ps 44 läßt sich am besten aus der Zeit nach dem Fall des Judas Makkabäus I Mak 9 verstehen, mag also etwa in das Jahr 161 a. Chr. fallen. Sein Verf. hält sich offenbar mit den flüchtigen Patrioten unter Jonathan und Simon in der Wüste auf. Der Psalm gibt uns einen ausgezeichneten Einblick in die geistige Verfassung der Helden, die für Volk und Religion gegen die Uebermacht Syriens kämpften und starben. Den trotzigen Mut, der diese Kämpfer in dem Ringen gegen einen grausamen Feind beseelte, zeigt der Dichter selbst gegenüber Jahwe, für den er kämpft; dieser Zug ist der bemerkenswerteste in dem Gedicht, das ja kein literarisches Kunstwerk sein will, aber doch ein wirkliches Gedicht ist, wenn echte Empfindung und ihr klarer Ausdruck das Beste ist, was uns ein lyrischer Dichter bieten kann.

Psalm 45.

Versmaß 2. 2 | 2. 2 | 2. 2, dasselbe wie in dem Hochzeitsliede Cnt 4 8—5 1. Ein durchaus weltliches, mit bewußter Kunst abgefaßtes Poem zu der Hochzeit eines Königs.

2 Der Dichter stellt, wie es griechische Dichter gern tun, sich und sein Unternehmen vor. Sein Herz »brodelt« (רָחַשׁ nur hier, vgl. מִרְחֶשֶׁת, Kochtopf), wird in Wallung versetzt, von einem feinen Gedanken, den er nun in Worte kleiden will. אָמַר kann zwar, obgleich intransitiv, ein Objekt desselben oder verwandten Sinnes zu sich nehmen, sodaß man sagen kann: ich sage dem König Worte u. dgl., doch hält man vielleicht besser מעשי für den Nominativ: mein מ gehört dem König. Dies מַעֲשַׂי, das man richtiger als Sing. behandelt, ist wahrscheinlich einfach die Uebersetzung des griechischen ποίημα, Gedicht. Das dritte Distichon besagt: meine Zunge spricht, weil ich in Wallung, begeistert bin, schnell, ist schnell wie die schreibende Feder, wie ein geübter Schreiber.

3 Zuerst wendet sich der Dichter an den König, den Bräutigam, der jetzt Hochzeit halten wird. Daß der Bräutigam schöner ist als alle Menschen, wird ja in allen solchen Liedern gesagt sein vgl. Cant 5 10, interessant ist nur, daß der Hofpoet es nur vom Bräutigam, nicht auch von der Braut sagt. Statt der Unform am Anfang l. יָפִי יָפִיתָ. עַל־כֵּן v. 3b ist volkstümliche Umkehrung für »weil« vgl. 42 7.

4 5a הוֹדְךָ וְהַדָּרְךָ gehört an den Anfang von v. 5, da das Schwert nicht

Und in deiner Hoheit und Pracht	*Sei furchtbar deine Rechte,*
6Deine Pfeile geschärft,	*Völker unter dir,*
Es entfalle der Mut	*Den Feinden des Königs!*
7Dein Thron wird bestehen	*Immer und ewig,*
Szepter der Gradheit ist	*Das Szepter deines Königtums,*
8Du liebst das Recht	*Und hassest das Unrecht.*
Drum hat dich gesalbt	*Jahwe, dein Gott,*
Mit Oel der Freude	*Vor deinen Genossen,*
9Myrrhen und Aloe	*Sind all' deine Kleider.*
Aus Elfenbeinhallen	*Erfreut dich Saitenspiel,*
10Töchter von Königen	*Stehen da in Kleinodien,*
Die Königin zu deiner Rechten	*In Gold von Ophir.*

mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden kann: in deiner Hoheit usw. ziehe mit Glück aus, fahre! Das zweite והדרך (am Anfang von v. 5), das an der falschen Versteilung schuld ist, gehört hinter תורך v. 5b. עֲנָה ist Infin. Qal von עָנָה, erhören, mit Femininendung der Art wie in רַאֲוָה Hes 28 17, נַאֲוָה Ps 46 4 vgl. Ges.-K.[26] § 45 d; zu עָנָה צֶדֶק vgl. שָׁמַע צ׳ 17 1. Der König wird aufgefordert, sein Schwert zu nehmen und den Kriegswagen zu besteigen, um den Rechtschaffenen, die ihn anrufen, beizustehen; natürlich ist das nur eine rhetorische Umschreibung seiner königlichen Aufgabe, denn im jetzigen Augenblick soll er ja zu Hause bleiben und Hochzeit halten.

5b 6 Die Strophe beginnt mit dem abgeschmackten Satz: es lehre dich furchtbare Dinge deine Rechte. Schreibe הוֹרְךָ für תּוֹרְךָ und setze dahinter das וְהַדְרֶךָ von v. 5a ein; נוֹרָאוֹת ist in den Singul. נוֹרָאת zu verwandeln; die Partizipien haben wohl jussivischen Sinn. In v. 6 schreibe ich יִפְלוּ מֹלֶךְ: es mögen mutlos fallen, oder: fallen aus dem Mut heraus. Die Strophe spricht nicht von jetzt zu verrichtenden Taten, sondern malt wieder nur die Kriegsbereitschaft und die Wirkung der Erscheinung des Königs in seiner furchterregenden Majestät vgl. 21 11.

7 8a אֱלֹהִים kann weder Vokativ noch Verkürzung für כִּסֵּא א׳, Thron eines Gottes sein, da der König kein Gott ist und seine Gottähnlichkeit, die allerdings in der spätesten Zeit dem König im Ernst oder in Ironie beigelegt wird (Sach 12 8 Ps 58 82) schwerlich so kurz hätte ausgedrückt werden können. Vielmehr ist אלהים für vermeintliches יהוה eingesetzt, das aber יְהֹוָה sein sollte (so auch Bruston bei Wellh.). Der »ewige« Bestand seiner Königsherrschaft wird dem König garantiert durch seine Gerechtigkeit vgl. 72 17.

8b 9a Seine Gerechtigkeit verschafft ihm auch die heutige Freude. »Jahwe, dein Gott«, ein Ausdruck, der beweist, daß das Gedicht dem jüdischen und nicht einem ausländischen König gewidmet ist, wie man

11 Höre, Tochter, und sieh	*Und neige dein Ohr:*
Vergiß dein Volk	*Und das Haus deines Vaters,*
12 Denn es verlangt	*Der König nach deiner Schönheit!*

wohl behauptet hat, salbt ihn mit Freudenöl, wie man einen Gast bei einem frohen Fest salbt und dadurch auszeichnet. קְצִיעוֹת und אֲהָלוֹת sind wohl Varianten, da das Metrum beides zusammen nicht verträgt, der König hoffentlich auch nicht. Die חֲבֵרִים des Königs sind selbstverständlich nicht andere Könige, sondern die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mt 9 15, die רֵעִים von Cant 5 1, die vornehmen, fürstlichen Führer des Bräutigams, die an dessen Ehrentage natürlich hinter ihm zurückstehen müssen, nicht eben, weil er der König, sondern weil er der Bräutigam ist.

9b 10 Aus Hallen, deren Täfelung mit eingelegtem Elfenbein verziert ist (I Reg 22 39), tönt dem König Saitenspiel entgegen. Vermutlich sind diese Hallen das vorläufige Absteigequartier der fremden Frauen und vertreten hier das Haus der Braut, aus dem sie in das Haus des Bräutigams überzuführen ist: diese Ueberführung ist der eigentliche Vermählungsakt. Indem der König mit seinen Genossen, von Musik bewillkommnet, diese Hallen betritt, sieht er sich der Braut und ihren »Freundinnen« gegenüber; beide Züge vereinigen sich, wobei die Königin an die rechte Seite ihres Gemahls tritt. מִנִּי ist wohl volkstümliche Aussprache für מִנִּים, wobei der Abschlußlaut wie beim stat. constr. wegfällt. בִּיקָרוֹתַיִךְ (mit dag. dirimens, s. Ges.-K.[26] § 24e) steht parallel mit בְּכֶתֶם; sonderbar ist aber, daß die Brautführerinnen die Pretiosen des Bräutigams tragen sollen, denn daß der König, mag er sein wer er will, »Töchter von Königen« unter seinen »Kleinodien« (das soll seinen Harem bedeuten!) haben und daß sie der Hochzeit beiwohnen sollten, wie man gewöhnlich annimmt, ist denn doch schwer zu glauben. Da auch der Rhythmus gestört ist, so schreibe ich: בִּיקָרוֹת נִצְבוּ, wodurch zugleich der Parallelismus mit בְּכֶתֶם verbessert wird und die יְקָרוֹת (ergänze אֲבָנִים) wieder aus Haremsschätzchen zu Edelsteinen werden. Die Braut wird von fürstlichen Damen geleitet.

11 12a Jetzt wendet sich der Dichter an die inzwischen sichtbar gewordene Braut oder vielmehr Königin. Daß sie ihr Volk vergessen soll, bedeutet nicht unbedingt, daß sie eine Ausländerin ist, denn עַם ist oft auch Familie, Sippe (vgl. z. B. II Reg 4 13 Jes 3 13). Sie erhält auch ein kleines Kompliment über ihre Schönheit, die der Dichter natürlich nur voraussetzt, nicht aus eigenem Augenschein kennt — nur ein kleines, denn der König ist der allerschönste v. 3. Aber eigentlich wird sie nur als willenloses Objekt des Genusses behandelt. Lies nach LXX כִּי יִתְאַוֶּה מֶלֶךְ; der Jussiv ist sinnlos.

12b—14a (bis כבודה). בַּת־צֹר ist poetischer Ausdruck für tyrische Kaufleute, daher der Plur. יְחַלּוּ (eigentlich: sie machen dein Antlitz schwach, stimmen dich milde, schmeicheln dir). Die Geschenke, die der König

Denn er ist dein Herr,
Verneige dich ihm!
13So wird Tyrus mit Gabe
Umschmeicheln dein Antlitz,
Die Reichsten des Volkes
14Mit allem Kostbaren.

Die Königstochter, Korallen
In künstlichen Fassungen,
Gold ist ihr Gewand
15In Buntwirkereien,
Geführt wird sie zum Könige,
Jungfrauen hinter ihr.

Ihre Freundinnen,
Mitgebrachte,
16Sie werden ihr zugeführt
Mit Freuden und Jubel,
Sie ziehen hinein
In die Königshalle.

für sie aus Tyrus kommen läßt, bezeichnet der Hofpoet, selber schmeichelnd, als Tribut von Tyrus. Die Reichsten im Volk, natürlich im jüdischen Volk, bringen kostbare Hochzeitsgeschenke. Daß כל־כבודה v. 14 zum Vorhergehenden gehört, beweist nicht bloß das Metrum, sondern vor allem der Umstand, daß es zum folgenden gezogen sprachlich und sachlich unverständlich ist (man übersetzt: ganz Pracht — כל für כֻּלָּהּ! — ist die Königstochter inwendig!). כְּבוּדָה, inkorrekt für כִּבְדָה, bedeutet Kostbarkeit, Schätze vgl. Jdc 18 21. Damit ist die Begrüßung der Königin fertig.

14b—15c Jetzt beschreibt der Dichter die Ueberführung der Braut und der Brautjungfern aus den Elfenbeinhallen in die Wohnung des Königs. Vor allem wird ihr Anzug geschildert. Statt des sinnlosen פְּנִימָה lese ich פְּנִינָה, Sing. zu פְּנִינִים, der allerdings nur als Eigenname vorkommt und hier als nom. unitatis gebraucht sein dürfte. LXX hat dafür חֶשְׁבּוֹן, das vermutlich aus חַשְׁמַל verderbt ist. Das folgende Wort ist wohl מְמֻשְׁבְּצוֹת zu schreiben und darunter die Einfassung der Korallen oder Perlen zu verstehen vgl. Ex 28 11 ff. 39 6. זָהָב ist nach dem Metrum enger mit »ihr Kleid« zu verbinden; zum Ausdruck: ihr Kleid ist Gold, ist künstlich gefaßte Koralle, vgl. v. 9: Aloe sind deine Kleider. לִרְקָמוֹת heißt wörtlich: nach Art von Buntwirkereien; wie sonst bunte Fäden, so sind hier Goldfäden in das Kleid eingewirkt. Selbstverständlich gehört dieser Ausdruck zum Vorhergehenden, nicht in den Satz: sie wird dem Könige zugeführt!

15d—16 Indem der Zug vorübergeht und in den Palast des Königs einzieht, widmet der Dichter auch dem fröhlichen Chor der hinter der Königin gehenden Brautjungfern einige Worte. L. לָהּ für לָךְ, denn die Freundinnen, die aus der Heimat der Braut »hereingebracht« sind, gehen den König nichts an, sind ihre Dienerinnen (wie z. B. die Hagar Gen 16 der Sara gehört, nicht dem Abraham, ebenso die Silpa und Bilha nicht dem Jakob); auch kann der König in einem solchen Zusammenhang doch nicht angeredet werden. Vielleicht ist das לה vor תּוּבָלְנָה zu setzen, das die beiden Hebungen nicht prästieren kann: die Freundinnen werden der Königin als künftige Gefährtinnen und Dienerinnen zugewiesen.

17 18a In der Schlußstrophe wird der König, obwohl man ihn als

17 Statt deiner Väter Werden sein deine Söhne,
Wirst sie setzen zu Fürsten Im ganzen Lande,
18 Sie erhalten deinen Namen In allen Geschlechtern.
Darum werden Völker dich loben für immer und ewig.

Ps 46 *2 Jahwe ist uns Zuflucht und Kraft,*
Als Hilfe in Nöten sehr erfunden.
3 Darum fürchten wir uns nicht, wenn die Erde sich verkehrt
Und wenn wanken die Berge im Herzen des Meeres.
4 Mögen tosen, mögen schäumen seine Wasser,
Mögen beben die Berge, wenn es sich aufbäumt:
[Jahwe der Heere ist mit uns,
Eine feste Burg ist uns der Gott Jakobs!]

---

jetzt verschwunden denken muß, noch einmal angeredet, um ihm, in einem Ausblick auf die Zukunft, in dezenter Weise reichen Kindersegen zu wünschen. Wer König wird, dessen Vater und event. Großvater ist tot — während sonst der Vater den Sohn zu verheiraten pflegt (hier tat es gleichsam Jahwe v. 8b). Für אוכירה ist natürlich יַזְכִּירוּ zu lesen vgl. LXX, denn der Dichter lebt nicht ewig. Die Söhne werden den Namen des Königs im Gedächtnis erhalten, weil sie zunächst nach seinem Tode ihn zu verehren haben und später ihren Stammbaum mit Stolz auf ihn zurückführen werden.

18b ist deutlich eine schlechte Variante zu v. 18a und besonders das »Darum« töricht: sollen die Völker den König ehren, weil er Söhne hat? oder weil der Dichter ihn preist?

Auf welchen König dies Hochzeitslied, das selbst unsere heutigen Allegoristen nicht allegorisch zu deuten wagen, gedichtet sei, ist nicht auszumachen. Da Jahwe der Gott des Königs ist v. 8, so scheint ein fremder König ausgeschlossen. Auch ein vorexilischer König kann nicht in Frage kommen vgl. zu v. 2. Es bleibt also nur Aristobul I über. Wer lieber einen ausländischen König, z. B. einen Ptolemäer, für den Adressaten hält, wird in v. 8 אֱלֹהֵי אֱלֹהִים schreiben müssen, obwohl auch das bei aller Weitherzigkeit der Ptolemäer doch seine Bedenken hätte. In poetischer Hinsicht gehört dies ποίημα des selbstbewußten Hofpoeten nicht zu den schlechtesten Dichtungen des Psalters. Ob die „Behendigkeit" seiner Zunge außer auf seine Gewandtheit im Versemachen sich auf das geflügelte Metrum bezieht, weiß ich nicht; letzteres ahmt mit seinen zweihebigen Stichen, denen außerordentlich oft der Auftakt fehlt, vielleicht den Tanzrhythmus der die Braut einholenden Chortänze nach.

Psalm 46.

Drei achtzeilige Strophen, vierhebige Stichen, die beiden letzten ein Kehrvers. Eine feste Burg ist der Gott Jakobs; er hilft seiner heiligen Stadt gegen alle Not und macht den Weltkriegen ein Ende.

2—4 Zu diesen Versen gehört noch der hinter v. 4 ausgefallene Kehrvers (v. 8 12). Wir fürchten uns nicht bei dem größten Aufruhr in der Natur, weil Jahwe uns schützt. Wenn das chaotische unterirdische

5 *Der Bach Jahwes erfreut die Gottesstadt,*
Geheiligt hat seine Wohnung der Höchste;
6 *Jahwe ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken,*
Es hilft ihr Jahwe gegen die Wende des Morgens.
7 *Es lärmten Völker, wankten Königreiche:*
Er donnerte, die Erde schwankt!
8 *Jahwe der Heere ist mit uns,*
Eine feste Burg ist uns der Gott Jakobs!

Urmeer, der Feind Jahwes und der Menschenerde, tobt, dann kehrt sich die Oberfläche der Erde um (zu dem transitiven הָמִיר ist etwa פְּנֵיהָ zu ergänzen), dann wanken die Berge, die, durch jenes Meer aufsteigend, Erde und Himmel als Säulen tragen, »im Herzen des Meeres« (יַמִּים poet. Plur. mit singul. Sinn, daher die Suffixe v. 4 im Sing.) — natürlich nicht ins Herz des Meeres! V. 4 ist Vordersatz zu dem von dem lüderlichen Abschreiber vergessenen Kehrvers, mit dem zusammen er v. 2 3 in umgekehrter Reihenfolge wiederholt. נַאֲזָה ist Infin. (s. zu 45 5a und Hi 38 11). Sagt die erste Strophe, daß sich Jahwes Volk vor den feindlichen kosmischen Mächten nicht fürchtet, so die zweite Strophe

5—8, daß auch die Stürme in der Völkerwelt der Stadt Jahwes nichts anhaben können. Der Anfang ist im MT vollkommen unsinnig: ein Strom, dessen Bäche die Gottesstadt erfreuen, ist der oder das Heilige der Wohnungen des Höchsten. Die zweite Hälfte läßt sich indessen nach LXX leicht verbessern, sie las קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ: der Höchste hat seinen Wohnsitz geheiligt, unantastbar gemacht. Hingegen fragt man sich bei v. 5a vergebens, was man sich unter dem Fluß und seinen Bächen denken soll. Wer künstliche Sätze liebt, kann sich ja folgendes herausklauben: das Heilige im Tempel ist ein Fluß, der sein Wasser durch Kanäle in die Stadt ergießt, aber was wäre das für ein sonderbares Bild! und warum ist nicht wenigstens קָדוֹשׁ geschrieben, da doch der Leser zunächst קֹדֶשׁ lesen und darunter die Tempelhalle verstehen wird, die er sich dann mit dem besten Willen nicht als einen Fluß vorstellen kann? warum ist überhaupt nicht ein Wort gewählt wie Gnade oder Segnungen u. dgl., die man mit einem Fließenden vergleichen könnte? Ich vermute, daß פְּלָגָיו aus פֶּלֶג י, der Bach Jahwes, entstanden, daß נהר ein nicht getilgter Schreibfehler (oder eine Variante) zu פלג ist und daß man letzteres Wort in den Plur. verwandelt hat, um es mit נהר in Verbindung zu bringen. Dann ist יְשַׂמַּח zu lesen. Die Vorstellung vom Gottesbach ist hier wie 36 9 (s. d.) im übertragenen, geistlichen Sinn verwendet: Jerusalem hat das höchste Gut in sich, es ist die heilige Gottesstadt, die Stadt der wahren Religion. Der Vers gehört zu den wichtigeren Zeugnissen von dem Nimbus, der in den Augen der Juden diese Stadt umgab. Sie kann v. 6 wohl einmal angegriffen werden, aber nicht untergehen, Jahwe hilft ihr gegen den anbrechenden Morgen. Dieser Ausdruck scheint auf Jes 17 14 und auf die Geschichte von Sanherib, der

9 *Wohlauf, schaut an die Taten Jahwes,*
Der die Kriege zur Ruhe bringt bis ans Ende der Erde,
10 *Den Bogen zerbricht und die Lanze entspitzt*
[Und] die Wagen verbrennt mit Feuer.
11 »*Laßt ab und erkennt, daß ich Jahwe bin,*
Erhaben unter den Völkern, erhaben auf der Erde!«
12 *Jahwe der Heere ist mit uns,*
Eine feste Burg ist uns der Gott Jakobs!

den Heiligen Israels gelästert hatte und dafür in Einer Nacht zugrunde ging, Bezug zu nehmen. Diese Geschichte war bei den Juden sehr beliebt und besonders geeignet, den Glauben an die Uneinnehmbarkeit der heiligen Stadt zu steigern (vgl. Ps 48 und 76). Der Verf. hat wohl die Vergewaltigung der Stadt und des Tempels durch Antiochus Epiphanes noch nicht erlebt. Wenn in v. 7 das מָטוּ richtig ist und auf Erlebtes anspielt, dann scheint mir am nächsten die Annahme zu liegen, daß der Dichter an die Kriege Alexanders des Großen und der Diadochen denkt, an denen die ganze dem Juden damals bekannte Welt siegend und besiegt beteiligt war. Warum die Erde bei Jahwes Donnerstimme vor Furcht schwankte, macht uns der Dichter nicht deutlich; vielleicht gab es damals phantastische Sagen unter den Juden, nach denen Jahwe durch irgendwelche schreckende Zeichen die Parteien zur Einstellung der Kriege zwang. Zu נָתַן mit בְּ statt mit dem Acc. s. zu 20 8. Die dritte Strophe

9—12 hat einen Stichos zu viel, aber v. 9b mit seinem prosaischen אֲשֶׁר, dem kakophonischen שָׂם שַׁמּוֹת, dem בָּאָרֶץ, das den Schluß des folgenden Stichos vorwegnimmt, ist unzweifelhaft unecht, besonders auch wegen seines nichtssagenden Inhalts: der Staunenswertes gesetzt hat auf Erden. Die Lanze entspitzen will sagen: die eiserne Spitze von der hölzernen Lanze wegnehmen, sodaß sie zum Kampf nicht mehr brauchbar ist (vgl. zu Jes 2 4). עֲגָלוֹת, sonst die Lastwagen der Bauern, sind hier wohl die Fahrzeuge für die schweren Wurfmaschinen; LXX gibt das Wort durch θυρεοί, viereckige Langschilde, wieder, obwohl das Wort höchstens die kleinen Rundschilde (עָגֹל, rund) bedeuten könnte. Uebrigens ist v. 10c um eine Hebung zu kurz, mindestens sollte man mit LXX וְעגלות schreiben. Der Psalm ist nach v. 11 in der Zeit eines allgemeinen Friedens geschrieben, dem große Weltkriege voraufgegangen waren. Der Verf. hat als Angehöriger eines kleinen Volkes für sie kein Verständnis und nur ein Interesse am Frieden, den Jahwe herbeigeführt haben muß. Der Satz: erkennt, daß ich Jahwe bin, ist eine Lieblingswendung Hesekiels: ihr sollt den Jahwe kennen lernen.

Der Dichter blickt zurück auf frühere Weltkriege, in denen Königreiche zu Fall kamen, hat andererseits die vielfache Profanierung der heiligen Stadt noch nicht erlebt. Unter jenen Kriegen versteht man wohl am besten die Kriege Alexanders des Großen und seiner Nachfolger, unter denen Jerusalem nicht zu leiden hatte. Der Verf. mag also im 3. Jahrhundert gelebt haben und zwar in

Ps 47 [2]*Alle Völker, klopft in die Hand,*
Jauchzt Jahwe zu mit Jubelschall!
[3]*Denn Jahwe ist der Höchste, der Hehre,*
Der große König über die ganze Welt.

[4]*Er bringt die Völker unter seine Hand*
Und die Nationen unter seine Füße,
[5]*Er hat sein Erbe gern,*
Die Hoheit Jakobs, den er liebt.

Jerusalem. Das Gedicht, das sich ja freilich mit Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott" bei weitem nicht messen kann, hat seinen Wert für die Geschichte des monotheistischen Gedankens in seinem Zusammenhang mit der eigenartigen Stellung, die Jerusalem als die geistige Hauptstadt der Welt in den Augen der Juden einnahm.

Psalm 47.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Alle Völker sollen in die Hände klatschen, denn Jahwe, der Gott Israels, ist der Herrscher der Welt. Ein Neujahrslied.

2 3 Die Völker sollen mit Händeklatschen, das wohl an den Festen üblich war, Jahwe zujauchzen, weil er der große König über die ganze Welt ist. Den Begriff des Großkönigs kennt man seit der assyrischen Zeit; Hosea sagt מַלְכִּי רָב (Hos 10 6). Nach diesem wohlverständlichen Eingang folgt im MT jetzt die erstaunlich naive Fortsetzung

4 5: Jahwe bringt die Völker unter uns, unter unsere Füße! Auch wenn man sich die Eitelkeit der Juden aufs höchste gesteigert denkt, kann man ihnen doch nicht gut zutrauen, daß sie den Völkern zumuten sollten, über ihre schimpfliche Dienstbarkeit unter den Füßen der Juden auch noch zu jauchzen. Vielleicht ist תַּחְתֵּינוּ verschrieben aus תַּחַת יָדוֹ, und dieser Schreibfehler hat dann die »Verbesserung« von רַגְלָיו in רגלינו nach sich gezogen. יַדְבֵּר ist poetische Verkürzung für יַדְבִּיר und steht selbstverständlich nicht für יְדַבֵּר, als ob der Dichter hier davon sprechen könnte, daß Jahwe einst, zur Zeit Davids, eine Anzahl Völker unterjocht habe! Zu dieser sonderbaren Deutung sind die Exegeten wohl veranlaßt durch v. 5, der zu sagen scheint, daß Jahwe den Israeliten ihr (LXX: sein) Erbteil ausgewählt habe. Aber wenn man v. 5a trotz dem Impf. so erklären will, dann muß man נאון v. 5b als Bezeichnung des Landes fassen, was schwerlich angeht. Außerdem ist der Ausdruck: für einen anderen wählen, befremdlich; es wäre etwa וַיִּתֵּן zu erwarten gewesen. Ich halte mit Bickell לָנוּ für einen Einsatz, der von derselben Hand stammen wird, die in v. 4 so abenteuerlich wirtschaftete, und schreibe mit LXX נַחֲלָתוֹ: die Völker macht Jahwe sich dienstbar, Israel liebt er als sein besonderes Erbteil vgl. Jes 19 24 25. Die »Hoheit Jakobs« ist wohl Reminiszenz aus Am 8 7, wo der Ausdruck freilich in anderem Sinn gebraucht ist.

6 7 תְּרוּעָה und שׁוֹפָר sind nur des Parallelismus wegen getrennt, ge-

6 Aufgefahren ist Jahwe unter Jubelschall,
Jahwe beim Klang der Posaune!
Singet Jahwen, singet,
Singt unserem König, singet!

8 Denn König der ganzen Erde ist Jahwe,
Singet ein Kunstlied, [singet]!
9 König ist Jahwe über die Völker,
Er sitzt auf seinem heiligen Thron.

10 Die Edlen der Völker sind vereinigt
Mit dem Volk des Gottes Abrahams,
Denn Jahwes sind die Schilde der Erde,
Sehr erhöht ist er [über alle Götter].

---

meint ist das Blasen des ש׳ת׳. Dies geschah am ersten Tage des 7. Monats, d. h. am Neujahrstage des vorexilischen Mondjahres (Num 29 1 Lev 23 24). Unser Psalm ist augenscheinlich für dies Fest gedichtet, wie er auch in der späteren Zeit dafür verwendet worden ist. Nicht ganz klar ist עָלָה, Jahwe ist aufgefahren. Die Meinung, daß es sich um ein besonderes Ereignis, eine Schlacht oder dgl. handele, zu dem Jahwe herniedergestiegen sei, um nun wieder in den Himmel zurückzukehren, wird durch den Charakter des Gedichts hinlänglich widerlegt, ist überhaupt nur dadurch möglich geworden, daß man bei jedem Vers die vorhergehenden vergißt und die folgenden nicht ansieht. Wahrscheinlich liegt ein Terminus der alten Kultsprache vor: von der Opfergesellschaft herbeigerufen, aus »seiner heiligen Wohnung« herausgetreten (Sach 2 17), hat Jahwe das Opfer in Empfang genommen und kehrt jetzt wieder zu seinem Ort zurück, wo er sich auf seinem Königsthron niederläßt. Der Psalm sollte also nach vollendeter Opferhandlung gesungen werden. Eben daher kommt es auch, daß Jahwe nicht angeredet wird.

8 9 מַשְׂכִּיל, Ueberschrift mancher Psalmen, muß nach II Chr 30 22 ein Terminus für eine besondere Art des musikalischen Vortrags sein, den wir so wenig kennen wie die meisten übrigen Ausdrücke aus der Musik der Juden; auch die LXX scheint ihn nicht zu kennen. Unsere technischen Ausdrücke: Fuge, Oper, Oratorium u. dgl. wären für den Fernstehenden ebenso unverständlich.

10 Mit Olshausen u. a. wird vor עַם ein עִם einzusetzen sein. Der Schlußsatz, augenscheinlich verstümmelt, ist nach Bickells Vorgang oben aus 97 9 vervollständigt durch עַל־כָּל־אֱלֹהִים. »Schilde der Erde« vgl. 89 19 ist ein poetischer Ausdruck für Krieger, Fürsten wie כְּלֵי מִלְחָמָה II Sam 1 27. Der Vierzeiler ist sehr merkwürdig. Was er sagt, ist ja doch zur Zeit des Dichters nichts weniger als nackte Wirklichkeit. Daß der Verf. sich die fremden Fürsten als geistig, aber unbewußt, mit der Judenschaft einig denken sollte, ist nicht zu glauben. Es scheint, daß ihm das Reich Gottes so greifbar vor Augen steht, daß er schon jetzt das als gegen-

Ps 48 [2] *Groß ist Jahwe und sehr gepriesen* *In der Stadt unseres Gottes,*
Sein heiliger Berg, [3] *schön*
von Erhebung, *Die Wonne der ganzen Welt.*

wärtig hinstellt, was in Zukunft Wirklichkeit sein wird, weil doch tatsächlich schon jetzt Jahwe der Weltherrscher ist. Sehr ähnlich ist die Stelle Jes 43 9, wo Deuterojes. mit seinem נִקְבְּצוּ eine Handlung, die er verlangt, als schon vollzogen sieht. Der Verf. spricht im perfectum confidentiae. Auch die אֲ und שָׁם von 2 5 14 5 sind psychologisch verwandte Ausdrucksweisen. Der Name Abrahams scheint zu verraten, daß der Verf. an dessen Bedeutung für alle Geschlechter des Erdbodens denkt (vgl. 22 28). Uebrigens zeigt der Vers, daß er v. 4 f. nicht von der Unterjochung der Völker durch die Juden gesprochen haben kann, treten doch hier die Edlen der Völker als einigermaßen Ebenbürtige neben das Volk Jahwes.

Für ein Neujahrslied war die Hervorhebung des universalistischen Gedankens der monotheistischen Religion, zu der an sich schon der Kult anregte (s. z. B. die Schlußbem. zu Ps 22 B), besonders gut angebracht. Der Jahreswechsel soll die Frommen in das neue Jahr hineinführen mit dem Trost, daß ihr Gott die Welt und das Schicksal beherrscht, und gibt einen Ausblick auf den großen Wandel der Dinge, der in der Zukunft bevorsteht. Im übrigen ist ja das Gedicht wesentlich eine liturgische Komposition, sodaß über seine Abfassungszeit kaum etwas näheres auszumachen ist.

Psalm 48.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Gedicht eines Pilgers aus dem fernen Süden, der mit mehreren Gefährten nach der heiligen Stadt gewallfahrtet ist, sich ihrer stolzen Schönheit und ihrer und der judäischen Städte Gnaden freut und das Andenken an das Gesehene seinen Kindern heimbringen will.

2 3[a] Der Dichter beginnt mit einem Wort über Jahwe, wie es gleichsam der religiöse Anstand verlangt, aber da sein Gedicht die Gottesstadt verherrlichen soll, so lenkt er mit seinem »gepriesen in der Stadt unseres Gottes« schon im ersten Pentameter zu ihr über. Unrichtig ist es daher, הַר קָדְשׁוֹ als Apposition zu עִיר aufzufassen, es ist Subjekt eines neuen und zwar des wichtigeren Satzes. Der heilige Berg ist die Wonne der ganzen Erde, sagt der Dichter, angeregt durch die Wahrnehmung, daß er, der Pilger, sich mitten unter Pilgern aus der ganzen Welt befindet. Er wird zu einem großen Fest nach Jerusalem gewandert sein und trifft da eine Versammlung von Juden aller Länder, wie sie Act 2 9 ff. aufgezählt werden. Den heiligen Berg kann er nicht hoch nennen, so nennt er ihn »schön von Erhebung« (נוֹף nach dem arabischen Sprachgebrauch »Höhe«), dabei, wie es scheint, seine Vertrautheit mit der griechischen Sprache, die für ihn die tägliche Sprache sein mochte, verratend (vgl. Καλλικολώνη).

3[b] **4** »Im äußersten Norden« muß Anspielung auf Jes 14 13 (s. d.) sein, will also den Zion als Gottessitz bezeichnen; von צָפוֹן her kommt Jahwe auch Hes 1 4. Da man aber kaum annehmen darf, daß der Autor

Der Berg Zion im äußersten Norden	*Ist die Stadt eines großen Königs,*
4 Jahwe hat in ihren Hochbauten	*Sich kundgetan als feste Burg.*
5 Denn siehe, Könige verabredeten sich,	*Zogen heran insgesamt:*
6 Sie sahen, so erstarrten sie,	*Wurden bestürzt, erschreckt.*
7 Zittern erfaßte sie dort,	*Wehen gleich der Gebärenden,*
8 Durch den Oststurm zerbrachst du	*Tarsisschiffe.*

diesem Ausdruck einen fremden, etwa geistlichen oder kabbalistischen Sinn untergelegt habe, so läßt sich diese Aussage über die Lage Zions nur unter der Annahme begreifen, daß er selber im tiefsten Süden daheim war, z. B. in Oberägypten, und daß die Ländermassen im Norden in seiner Vorstellung zu einem schmalen Streifen verschwammen. Man weiß ja aus alten Karten, daß sich den Zeichnern der tabulae ferne Länder und Meere perspektivisch zu verkürzen pflegen. Der Dichter hatte sich auf die Pilgerfahrt durch die Lektüre der heiligen Schriften, die ihm zu Gebote standen, präpariert und, wie es bei einem starken einseitigen Interesse oft geschieht, alles was er von Bemerkungen über Gottessitze in ihnen fand, auf den Zion bezogen; der Zion muß in den »Winkeln des Nordens« liegen, weil dort der הַר מוֹעֵד Jes 14 13 liegt, den er vielleicht auch noch mit dem אֹהֶל מוֹעֵד kombiniert hat. Daß der Großkönig (s. zu 47 3) vom Zion, Jahwe, »sich kund getan hat zur festen Burg« (Ps 46), sodaß er als feste Burg erkannt wurde, wird nun in den beiden folgenden Strophen, zunächst in

5 6 nachgewiesen, er hat feindliche Könige von seiner Stadt fortgescheucht. Der Verf. denkt wohl an die Geschichten, die er im B. Jesaia gelesen oder auch aus ihm herausgelesen hat, an die rauchenden Feuerstummeln Jes 7, an Jes 17 12—18 6 29 1 ff. 36 37; er stellt sich das Schicksal der Feinde, die Jerusalem anzutasten kamen, nach Art der späteren Juden ganz märchenhaft vor (vgl. Ps 76 Sach 14): kaum erblickten die bösen Gottesfeinde die heilige Stadt, da ging es ihnen wie dem Gog bei Hesekiel oder dem Belsazar, als er aus den heiligen Tempelgefäßen trank, sie wurden von einem plötzlichen Gottesschrecken überfallen und gelähmt. Weiter ausgemalt wird das in

7 8: Zittern und angstvolle Qual kam über sie. Tarsisschiffe, große Orlogsschiffe, wie sie ein ägyptischer Jude auf seiner Pilgerfahrt genug zu sehen bekam, zerschmetterte Jahwe durch den Ostwind, mit dem er einst den Pharao und sein Heer im Schilfmeer vernichtet hatte. Wie die Tarsisschiffe mit Jerusalem in Verbindung gebracht werden können, ist allerdings schlecht einzusehen, aber der Verf. hat sie in Jes 2 16 gefunden, folglich haben sie eine Beziehung zu Jerusalem. Aehnlich schließt

9 Wie wir's gehört, so haben wir's gesehen
In der Stadt unsers Gottes,
die Jahwe
In der Stadt Jahwes der Heere,
Aufrecht hält für immer.

10 Wir haben bedacht, Jahwe, deine Gnade
11 Wie dein Name, so ist dein Lobpreis
Inmitten deines Palastes:
Bis zu den Enden der Erde.

Von Gerechtigkeit ist voll deine Rechte,
Es jubeln die Töchter Judas
12 Es freut sich der Berg Zion,
Um deines Regiments willen.

Paulus Röm 10 18: alle Heiden müssen vom wahren Gott gehört haben, denn das steht in Ps 19 5. Nachdem so der Dichter das wichtigste, was er in den Schriften, besonders im Jesaia fand, repetiert hat, schildert er nun

9, was er als Pilger in der heiligen Stadt gesehen hat. »Hören« wie 44 2 von der mündlichen Tradition. Gesehen hat der Pilger alle denkwürdigen Stätten, wo ein Wunder geschehen ist, ein Feind gestanden, ein Mann wie David, Jesaia, Josia gelebt hat. Vor allem sind er und seine Gefährten

10 11[a] zum Tempel gegangen zur Teilnahme am festlichen Gottesdienst und zu stiller Andacht. Dort haben sie wahrgenommen, daß auf der ganzen Erde Jahwe bekannt ist und gepriesen wird, weil sie Pilger aus allen Ländern (Act 2 9) angetroffen haben. Dort sind sie der Huld Jahwes und, wie

11[b] **12** fortfährt, seiner Regententätigkeit so recht inne geworden, denn um sich herum sahen sie die Bürger Jerusalems und die Judäer aus der Landschaft, die gleichsam unter der unmittelbaren Jurisdiction Jahwes und seines heiligen Kollegiums stehen. Zion bedeutet wohl nicht bloß den Tempelberg, sondern Jerusalem wie bei Deuterojesaia, Judas »Töchter« die übrigen judäischen Städte, ein Bild, das auch sonst oft vorkommt. Unter den מִשְׁפָּטִים versteht der Dichter wohl nicht, wie das Deuteronomium tut (vgl. 19 10), das Gesetz an sich, sondern Jahwes Regierung, die ja freilich das pentateuchische Gesetz zur Grundlage hat vgl. 72 1 und teils durch die von ihm eingesetzte geistlich-weltliche Obrigkeit, teils in segnenden und strafenden Handlungen von ihm selbst gehandhabt wird. Der Dichter sieht also die Zustände in Judäa im günstigen Lichte, wie es überhaupt die im Ausland wohnenden Juden gewöhnlich getan zu haben scheinen (vgl. zu 16 3); im heiligen Lande zu wohnen muß eine Freude sein. Jetzt fordert

13 14[a] der Dichter seine Pilgergenossen — selbstverständlich doch nicht die Bewohner der Stadt! — auf, die Stadt genau zu besichtigen. Das weibliche Suffix des Verbums in v. 13[a] zeigt, daß mit Zion die Stadt

13 Durchkreist Zion und umwandert sie,
Zählt ihre Türme!
14 Betrachtet aufmerksam ihren Wall,
Durchschreitet ihre Hochbauten!

Damit ihr's erzählt einem späteren Geschlecht,
15 Daß dies Jahwe ist,
Unser Gott für immer und ewig,
Er wird uns leiten.

gemeint ist. חֵילָה ohne Mappiq im ה s. Ges.-K.[26] § 91 e. חֵיל ist eigentlich der Vorwall außerhalb der eigentlichen Stadtmauer, steht hier aber für diese. פִּסְגָּה ist gebraucht wie aramäisches פִּסְגָּא und möglicherweise daraus verschrieben. Daß nur Fremde, nicht Einheimische, die Türme zählen, um nachher davon erzählen zu können, sollte doch einleuchten. Den Zweck gibt die Schlußstrophe

14b 15 ausdrücklich an. Aus der Herrlichkeit der Stadt kann man auf ihren Herrn und Beschützer schließen. Die Pilger werden daheim ihren Kindern die Größe ihres Gottes deutlich machen durch die Schilderungen der Gottesstadt und sie dadurch in dem Vertrauen auf seine Leitung bestärken. Diese Pilgerfahrten müssen den Zusammenhalt der Judenschaft mächtig gefördert haben; sie haben übrigens für die geistigen Güter, die sie der Diaspora heimbrachten, der Stadt und besonders dem Tempel reiche materielle Vorteile eingetragen. Das עֲלָמוֹת, wie nach 46 1 auszusprechen sein wird, ist eine Notiz musikalischen Sinns zu diesem oder (vielleicht eher) zu dem folgenden Psalm.

Der Psalm gehört zu den sympathischen und rührenden Zeugnissen von der Anhänglichkeit vieler Diasporajuden an die heilige Stadt und von ihrer Bedeutung für die Einheit der Judenheit. Wir treffen hier außerdem auf die verhältnismäßig seltenen Spuren, die die Sitte des Pilgerns nach Jerusalem im AT hinterlassen hat (vgl. noch Dtn 11 30 und s. zu Jes 35 8 ff.). Die Lieder der Pilger sind mit die schönsten im Psalter, besonders auch wegen der vielen Züge naiver Volkstümlichkeit, wie sie unser Psalm in den beiden letzten Strophen aufweist. Interessant ist auch zu sehen, welchen Gebrauch die Juden von den Prophetenschriften machten; unser Dichter muß den größten Teil von Jes 1—39 besessen haben. Er hat ohne Zweifel noch vor der Zeit des Antiochus Epiphanes geschrieben, da für ihn die Unverletzlichkeit der heiligen Stadt feststeht.

Psalm 49.

Fünf Strophen zu je zwei dreihebigen Vierzeilern und einem Refrain, der aber nicht weniger als dreimal vom Abschreiber weggelassen ist. Der Refrain enthält das Thema, in dessen Besprechung der Dichter lehrt, daß alle Menschen sterben müssen und sich mit keinem Gelde vom Tode loskaufen können; aber den Frommen nimmt Jahwe zu sich. Der schwächere der beiden Unsterblichkeitspsalmen von lehrhaftem Charakter (der andere ist Ps 73).

2—5 Sehr anspruchsvolle, weitschweifige Einleitung. Im ersten Vierzeiler eine Aufforderung an alle Menschen, zuzuhören, sodaß man

Ps 49 [2]*Hört dies, alle Völker,*
Gebt Gehör, alle Bewohner der Welt,
[3]*Sowohl ihr Menschen als auch ihr Mannen,*
Insgesamt Reich und Arm!
[4]*Mein Mund redet Weisheit,*
Und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht.
[5]*Ich will neigen einem Spruch mein Ohr,*
Will lösen mit der Zither meine Rätselfrage:
[»Der Mensch in Pracht hat nicht Bestand,
Er gleicht dem Vieh, das abgetan wird.«]

---

auf eine ungewöhnlich wichtige und neue Eröffnung gespannt wird, im zweiten die Erklärung, daß des Dichters Mund Weisheit rede, in den folgenden Strophen dann die Lehre, daß kein Mensch sich vom Tode loskaufen könne, man also keine Angst zu haben brauche, wenn einer reich werde. Fühlt man sich nicht wesentlich weiser werden, wenn man das erfährt? das hat man doch vorher nicht gewußt? Indessen ist an dem sonderbaren Eindruck, den diese Weisheitslehre hervorbringt, wohl hauptsächlich die Ungeschicktheit des Verf.s schuld: das für ihn und die meisten seiner jüdischen Zeitgenossen Neue und Große ist die Lehre von der Unsterblichkeit des Frommen, und wenn er diese vorangestellt oder sonstwie deutlich als die Hauptsache hingestellt hätte, würde man über die Weitschweifigkeit der Einleitung und ihren großartigen Ton hinweggesehen und in ihr nur eine Probe der damaligen literarischen Mode, der ruhmredigen Vortragsweise der »Weisen« erblickt haben. Die בְּנֵי־אִישׁ sind wahrscheinlich die Angehörigen der »regimentsfähigen« Geschlechter, des Patriziats (vgl. 4 3). הָגוּת nur hier, חָכְמוֹת und תְּבוּנוֹת abstr. Singulare, alles späte Formen. Der Dichter will v. 5 einen Spruch durchnehmen, der nicht von ihm selber stammt, da er ihm »sein Ohr neigen« will, und dessen rätselhaften Sinn im Gesange erklären. Aber nun folgt der »Spruch« gar nicht, und der unkritische Leser — es gibt solche, wie die Kommentare beweisen, die zwar eigentlich ein wenig kritisch sein sollten — verfällt auf den Gedanken, der Verf. wolle vielleicht auf eine göttliche Eingebung lauschen und mit deren Hilfe ein Problem lösen. Wer dann weiter liest und seinen eigenen Gedanken nicht schon wieder vergessen hat, merkt leider auch nichts von einer Inspiration und nicht einmal von einem Problem und würde, wenn er nicht gerade ein Exeget ist, in Verwirrung geraten. Die Schuld an der Dunkelheit trägt außer dem Tiefsinn des Exegeten der Abschreiber, der, wie es diesen Braven oft passiert, den Kehrvers (v. 13 21) vergessen hat. Dieser Kehrvers enthält das Maschal, das der Dichter uns auslegen will; es besagt: ein Mann, der seinen Reichtum zur Schau stellt, lebt nicht lange, wird wie das Vieh abgeschlachtet. Allem Anschein nach stammt dies Maschal aus dem Volksmund und hat höchstens seine jetzige Form vom Dichter erhalten. Wenn der Dichter es als eine Rätselfrage behandeln

6 *Warum soll ich mich fürchten in böser Zeit,*
Wenn der Mammon der Verkehrten mich umgibt,
7 *Derer, die da vertrauen auf ihr Vermögen*
Und ihres großen Reichtums sich berühmen?
8 *Fürwahr, nicht kauft sich einer los,*
Gibt nicht Gotte sein Lösegeld,
9 *Und zu teuer ist der Loskauf seiner Seele,*
Und abstehen wird er für immer, 10 *weiter zu leben.*
[»Der Mensch in Pracht hat nicht Bestand,
Er gleicht dem Vieh, das abgetan wird.«]

will, so muß es für ihn einen Sinn haben, den man nicht so ohne weiteres versteht. Das ist nicht der Fall, wenn man mit v. 21 וְלֹא יָבִין liest, denn der Untergang eines unverständigen Reichen hat nichts auffälliges, wohl aber, wenn das בַּל־יָלִין von v. 13 ursprünglich ist; da muß man fragen, warum ein reicher Mann dem Vieh gleicht, das abgetan wird. Fragen wir zuerst, was das Volk gemeint hat, als es dies Sprichwort prägte. Mir scheint, es wollte sagen: es taugt nicht, in hohen Würden zu leben und in Sammet und Seide einherzustolzieren, denn dann ist man zu vielen Gefahren ausgesetzt und hat zu gewärtigen, eines Tages von einem mißtrauischen oder habgierigen Machthaber wie Vieh abgeschlachtet zu werden — besser man lebt bescheiden und verborgen, dafür aber ungeschoren. Das Sprichwort muß in einer Zeit entstanden sein, wo in Judäa Zustände herrschten wie in Rom zur Zeit der Proskriptionen eines Sulla. Der Autor aber hat in ihm noch einen besonderen geheimen Sinn entdeckt, den er uns erklären will; er macht aus dem einfachen Erfahrungssatz, der nur die Zustände einer bestimmten Zeit charakterisiert, einen allgemein gültigen Satz, der allerdings in Unglückszeiten besonders wichtig ist, einen Text, über den man predigen kann, wenn man ein Weiser ist, und den er uns übrigen unweisen Weltbewohnern, Menschen und Mannen, erst auslegen muß, weil wir doch sehr schwach von Verstande sind. Dieser »tiefere« Sinn, wie wir Exegeten sagen, ist der: Reichtum schützt nicht davor, sterben zu müssen und für immer in der Unterwelt zu verbleiben. Dem unverständigen Leser mag es so vorkommen, daß in dem Volkssprichwort mehr Witz und Klugheit steckt als in dem Lehrsatz des Weisen, aber darum gehört er auch nicht zu den Weisen.

6—10[a] (bis עוֹד). בְּיוֹם רָע der LXX ist wohl besser als בִּימֵי רָע, das man übersetzen könnte: in den Tagen des Bösen, während der Autor meint: in der Zeit, wo es mir schlecht geht, wo ich in Armut lebe. יסובני inkorrekt für יְסֻבֵּנִי. עֲקֵבַי, meine Fersen, gibt keinen Sinn; legt man ein sonst unbekanntes עָקָב, Nachsteller, zugrunde, so paßt der Gedanke nicht in das Gedicht, das gar nicht von Angriffen auf den Dichter oder seine Gesinnungsgenossen spricht, auch ohne völlige Konfusion nicht sprechen könnte. Wie v. 17 zeigt, handelt es sich um die Furcht, die den From-

men beschleichen will, wenn er sieht, wie andere im Glück sind, er selbst aber im Unglück ist und keine Aussicht hat, einmal für das Unglück entschädigt zu werden, die Furcht, aus dem Leben zu müssen, ohne »Gutes gesehen zu haben«. Für den Dichter des Hiob ist dies in der Tat ein Bestürzung erregender Gedanke (Hi 21). Der Dichter mag עָקֹב, im Sinn des aramäischen עקם, oder עקש geschrieben haben; das ע kann durch Dittographie entstanden oder als volkstümliche Abkürzung von עו֗ים gemeint sein, kann aber jedenfalls nicht das Suffix sein, da der Dichter allgemein von den verkehrten Reichen spricht. Was nun die Schuld, עָוֹן, eines anderen mit meiner Furcht zu tun hat, das ist, wenigstens in diesem Zusammenhang, nicht einzusehen. Da v. 17 unseren Vers variiert, schreibe ich הוֹן (oder אוֹן) für עָוֹן. Der Sinn ist derselbe wie 73 3: wo ich den Wohlstand der Gottlosen mit ansehen muß. Für die Notwendigkeit, die »Schuld« in »Reichtum« umzuändern, spricht die Fortsetzung v. 7. Besonders aber zeigt der zweite Vierzeiler v. 8—10a (bis עוֹד), daß der Verf. an Angriffe auf sich gar nicht denkt, sondern nur die Schicksale der Menschen gegen einander abwägen will: der Reichtum schützt nicht vor dem Tode. אָח v. 8 kann nicht den Bruder bedeuten, denn abgesehen davon, daß אָחִיו zu erwarten wäre, kommt es nicht darauf an, ob man einen anderen, sondern ob man sich selber vom Tode loskaufen kann. Lies daher אַךְ und יִפְדֶּה. Das Lösegeld würde nach diesem Psalm Gott empfangen, nach Elihu in Hi 33 24 f. erhält es, wie es scheint, der Todesengel, der die Seele in die Unterwelt bringt. Es kann aber nun und nimmer nicht in Geld bestehen. Zu teuer, unerschwinglich ist der Loskauf v. 9 (l. נַפְשׁוֹ), und abstehen wird er — nicht vom Zahlen des Lösegeldes, wie man meist erklärt, als wäre v. 9 eine Parenthese und enthielte den närrischen Gedanken: der Reiche pflegt zwar ein Lösegeld anzubieten, muß aber auf den Abschluß des Handels verzichten, weil Gott zu viel fordert. Kommt denn dergleichen vor? Der redselige Autor will doch nur sagen: Geld schützt vor dem Tode nicht. Daß der Autor nicht etwa an die Möglichkeit denkt, das Leben durch fromme Stiftungen in der Todesstunde zu erhalten, ist doch wohl sicher; er hätte es irgendwie andeuten müssen, spricht ja auch nur von unfrommen Leuten. Wenn Gott die Seele abfordert, hilft vielleicht Gebet und Sündenbekenntnis, aber mit dem Angebot einer Geldsumme an Gott macht keiner auch nur den Anfang, kann also auch nicht davon »abstehen«. Die Fortsetzung von וְחָדַל ist vielmehr, wie auch Bickell gesehen hat, וְיִחְיֶה עוֹד v. 10: er muß für immer abstehen, noch weiter zu leben (s. zu 39 5). Damit hat uns der Dichter wieder vor den Gedanken geführt, den der auch hier einzusetzende Kehrvers ausspricht: der Mensch in Pracht bleibt nicht, nur daß er die »Pracht« nicht, wie das Sprichwort will, zur Ursache des Untergangs macht, sondern nur zu einem unbrauchbaren Mittel, ihn zu verhüten; eine Gedankenverschiebung, die bei weisen Predigern nicht ungewöhnlich ist.

10—13 Die dritte Strophe beginnt bei לָנֶצַח, das eine rhetorische

Sollte er nimmer die Grube sehen?
11Nein, er sieht sie! Weise sterben,
Zumal Tor und Dummer kommen um
Und hinterlassen anderen ihr Vermögen.
12Die Gräber sind ihre Häuser auf ewig,
Ihre Wohnungen für und für:
[Unterging das Gedächtnis derer,] die da nannten
Nach ihren Namen ganze Länder.
13Der Mensch in Pracht hat nicht Bestand,
Er gleicht dem Vieh, das abgetan wird.

14Das ist das Geschick derer, denen Protzerei eigen,
Und der Ausgang derer, die am eignen Mund Gefallen haben.
15Wie Schafe wird der Tod sie weiden,
Und sie fahren geraden Wegs herab.
In Bälde muß ihre Gestalt verfallen,
Scheol ist [für immer] Wohnung für sie.
16Aber Jahwe kauft meine Seele los
Von der Gewalt Scheols, denn er entrückt mich.
[Der Mensch in Pracht hat nicht Bestand,
Er gleicht dem Vieh, das abgetan wird].

Frage einleitet und wegen seiner starken Betonung die Fragepartikel unnötig macht (Ges.-K.[26] § 150a). Das folgende כִּי ist »vielmehr«, wie oft nach einer Negation. Die »Weisen« v. 11 sind natürlich nicht weise im religiösen Sinn, sondern nur kluge Leute, wie das parallele Tor und Dummkopf zeigt. Der zweite Vierzeiler v. 12 ist beschädigt. Für קִרְבָּם ist natürlich mit LXX קִבְרֵם zu lesen (defektive Schreibung noch in so später Zeit!). Vor v. 12c mit seinen vier Hebungen statt sechs setze ich noch zwei aus 9 7 ein: אָבַד זִכְרָם. An die Männer, nach denen Alexandria, Antiochia, Ptolemais usw. benannt sind, denkt kein Mensch mehr, sagt der Autor, der von der griechischen Geschichtsschreibung wohl nicht viel weiß. Dann der Kehrvers v. 13. בִּיקָר heißt: kostbar geschmückt (45 10). נִדְמוּ ist Relativsatz.

14—16 In v. 14b l. mit Wellhausen אַחֲרִיתָם. Die Charakteristik der dummstolzen Reichen wiederholt v. 7. Das zweite Distichon v. 15 ist in Unordnung. Hinter כַּצֹּאן steht der Relativsatz: »die man versetzte nach Scheol«, der sich schon durch das »man« als Zusatz verrät und von einer unrichtigen Auffassung des Bildes ausgeht. Erstens geschieht das »Weiden« nicht in Scheol, wo die Abgeschiedenen regungslos, mit verfallender Prachtgestalt, daliegen; vielmehr bedeutet das Weiden das Zusammentreiben und Fortführen der Menschen durch den Tod, der hier wie Hi 18 13 personifiziert ist. Zweitens spricht der folgende Satz: וַיִּרְדּוּ בְמִישָׁרִים: »und so fahren sie graden Wegs hinab«, wie man mit Kloster-mann lesen muß, erst von der Fahrt nach Scheol, noch nicht, wie jene

Glosse, vom Aufenthalt in Scheol. Das Bild vom Hirten Tod (des Rhythmus wegen lese ich הַמָּוֶת) ist nicht ohne Reiz und erinnert an die Totentänze des Mittelalters. Vom Aufenthalt in der unterirdischen Wohnung spricht die zweite Hälfte von v. 15. לַבֹּקֶר auf den (nächsten) Morgen, in Bälde vgl. 90 14. וְצִירָם (das Ktib ist richtig) mit Waw apodosis (Ges.-K.[26] § 143d): so muß ihre Gestalt verfallen; l. לִבְלוֹת mit Bickell (zu לְ mit dem Infin. in diesem gerundivischen Sinne s. Ges.-K.[26] § 114h). Der Schlußsatz ist zu kurz, מִזְבֶּל außerdem sinnlos, mit Bickell lese ich שְׁאוֹל[לְעוֹלָ]ם זֶבֶל לוֹ: die eingeklammerten Buchstaben sind wegen ihrer Aehnlichkeit mit den vorhergehenden ausgefallen. Das Bild von den Schafen ist aufgegeben; der Verf. stellt sich vor, daß man in derselben Gestalt und Kleidung, die man vor dem Tode hatte, in Scheol liegt vgl. Jes 14 9 I Sam 28 14. Erst in v. 16 spricht der Dichter den wichtigsten Satz des ganzen Gedichts aus und nur in Einem Distichon. Jahwe wird ihn von der Gewalt Scheols loskaufen; er hat keine Schätze nötig, um vor der Unterwelt bewahrt zu werden. Hier wird Scheol als der Gläubiger gedacht, der ein Lösegeld zu beanspruchen hätte, in v. 8 f. Jahwe (in Hi 33 24 f. der Todesengel); ähnlich steht es mit dem ntl. λυτροῦν. Ein Widerspruch ist darum aber nicht vorhanden, Scheol (oder der Tod) ist eine relativ selbständige Behörde, aber Gott der Oberherr. לָקַח ist augenscheinlich schon für den Dichter und die sonstigen ersten Anhänger der Unsterblichkeitslehre ein term. techn. für entrücken, in den Himmel oder ins Paradies versetzen; die übrigen Stellen dafür sind Gen 5 24 II Reg 2 3 5 9 10 Ps 73 24 Jes 53 8; überall wird das Wort in derselben kurzen, fast geheimnisvollen Weise angewendet wie hier. Der Dichter kennt wie der von Ps 73 eine Entrückung, die nur dem Frommen gilt, während die übrigen Menschen der Gewalt der Scheol überlassen bleiben. Nach der realistischen Sinnesart der Juden darf man annehmen, daß diese Lehre mit bestimmten Vorstellungen über den Ort, wohin man nach dem Tode entrückt wird, verbunden war. Der Dichter von Ps 39 rührte nur ganz schüchtern an das Geheimnis, der von Ps 73 hat die Lehre in den Mysterien der Söhne Gottes kennen gelernt, für unseren Autor steht sie ganz fest; der Verf. von Koh 3 21 kennt auch eine Theorie über das Aufsteigen der menschlichen Seele nach dem Tode, lehnt sie aber ab; der Dichter des Hiob deutet c. 14 13—15 an, daß Gott, wenn er wollte, den Frommen eine Zeitlang in Scheol verstecken, dann aber hervorholen könnte, wagt aber nicht, an ein solches Glück zu glauben. Verschieden davon sind die Vorstellungen, daß einmal eine Auferstehung vieler Menschen in Einem Akt erfolgen könne (Jes 26 19 Dan 12 2). Auch das NT hat keine einheitlichen Vorstellungen über das Dasein nach dem Tode, ebenso wenig das ältere Christentum und nicht einmal die protestantische Theologie. Im israelitisch-jüdischen Volk hat man lange eine ähnliche Vorstellung wie die Griechen: die Menschen kommen in die Unterwelt, nur ein paar sind lebend zur Gottheit entrückt. An diese Entrückungen und etwa an die Vorstellungen vom Paradiese lehnte sich

17 *Fürchte dich nicht, wenn ein Mann reich wird,*
Wenn groß wird die Herrlichkeit seines Hauses.
18 *Denn nicht in den Tod nimmt er das alles mit,*
Nicht fährt seine Herrlichkeit hinter ihm nach unten.
19 *Wenn er seine Seele segnet in seinem Leben*
Und sie lobt, daß sie es sich wohl sein läßt,
20 *Kommen wird sie doch zur Wohnung seiner Väter,*
Die nimmermehr das Licht sehen.
21 *Der Mensch in Pracht hat nicht Bestand,*
Er gleicht dem Vieh, das abgetan wird.

die anfangs nur von wenigen angenommene, später unter den Pharisäern und im Volk sich schnell verbreitende Unsterblichkeitshoffnung an. Hinter v. 16 ist wieder der Kehrvers einzuschalten.

17—21 Schlußfolgerung aus der Ausführung v. 6—16. Man soll sich nicht beunruhigen, wenn ein Mann und sein Haus hoch emporkommt, denn im Jenseits ist nicht er, sondern der Fromme der Bevorzugte. Alles dreht sich für den Verf. um das äußere Glück, Reichtum und Ehrenstellung; fast sieht es so aus, als ob ihn ein wenig der Neid regierte. In v. 19 l. יוֹדֶךָּ und לָהּ. In v. 20 wäre דּוֹר in der Bedeutung »Geschlecht« ganz überflüssig (eher würde der Plur. passen); es bedeutet hier Wohnung wie Jes 38 12 53 8. Im Kehrvers v. 21 ist בַּל יָלִין zu schreiben; denn der Ausdruck: »ein Mann in Pracht, der aber nicht gescheidt ist« hätte zwar an sich einen guten Sinn, aber nicht in diesem Gedicht, da die Weisen nach v. 11 ebenso gut sterben wie die Dummen.

Wichtig, aber nur religionsgeschichtlich wichtig ist in Ps 49 allein v. 16; im übrigen erfüllt der Dichter die Erwartungen, die er durch den gewaltigen Posaunenstoß am Anfang erregt, keineswegs; die Eröffnung, daß Reichtum nicht vor dem Tode schützt, ist so trivial wie möglich. Seinem Unsterblichkeitsgedanken liegen keine religiösen Motive zugrunde, werden wenigstens durch nichts angedeutet. Wegen v. 16 muß der Psalm sehr jung sein, denn außer Ps 39 und 73 weiß der Psalter, der als Ganzes ebenfalls jung ist, noch nichts von Unsterblichkeit.

Psalm 50 73—83: Die Asaphpsalmen.

Da diese Sammlung durch die „Davidsgebete“ in zwei Teile zerrissen ist, haben wir es hier nur zu tun mit

Psalm 50.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Nach einem gewaltigen Anlauf mit Schilderung einer Theophanie läßt der Dichter Jahwe eine Strafrede an das Volk halten, das zwar Opfer bringt, die Gott übrigens nicht nötig hat, und das viel vom Gesetz redet, aber die Zucht haßt und sich gröblich wider die Sittengesetze vergeht.

1 2 Der erste Stichos ist zu lang, der vierte zu kurz. Das אֵל אֱלֹהִים, das die LXX in natürlicher Weise mit »Gott der Götter«, d. h. höchster Gott, wiedergibt, während man später das geschmacklose Nebeneinander

Ps 50 [1]*Jahwe redet, und es erschrickt die Welt*
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang;
[2]*Von Zion, der Vollendung der Schönheit,*
Ist der Gott der Götter aufgeglänzt.
[3]*Es komme unser Gott und schweige nicht!*

Feuer frißt vor ihm her,
Und rings um ihn stürmt es sehr;
[4]*Er ruft zum Himmel droben*
Und zur Erde, sein Volk zu richten.

[5]*Versammelt ihm seine Frommen,*
Die seinen Bund geschlossen überm Opfer!
[6]*Und es sollen melden die Himmel sein Recht,*
Denn Jahwe will Richter sein.

»Gott, Gottheit, Jahwe« herauskünstelt, scheint mir die richtige Variante zu dem אלהים v. 2b zu sein, die nur an den verkehrten Platz geraten ist. Mit Wellh. schreibe ich ותיקרא für ותקרא v. 1b, denn das Zusammenrufen der Welt kommt erst v. 4. Jahwe »glänzt auf« (80 2 Dtn 33 2), seine Lichtglorie wird sichtbar. Er kommt aus dem Tempel; Zion wird nach Thr 2 15 die vollkommene Schönheit genannt. Die ganze Strophe ist Nachahmung von Dtn 33 2 ff., steht aber in gar keinem Verhältnis zu der nachfolgenden Rede mit ihrem sehr bescheidenen Inhalt. Wenn der bloße Gebrauch poetischer Ausdrücke (die hier noch dazu entlehnt sind) poetisch ist, so ist es diese Strophe, wenn die poetische Form und Farbe mit dem Inhalt übereinstimmen muß, dann nicht. Daß zu einer moralischen Strafrede eine Theophanie mit all ihrem Apparat in Szene gesetzt wird, charakterisiert das Gedicht von vornherein als das Werk eines Nachahmers, der mehr will als er kann.

3 4 Das Sätzchen v. 3a paßt nicht in den Zusammenhang, mag man es als Wunsch fassen: es komme unser Gott und schweige nicht! oder als Aussage: er kommt und wird ja wohl nicht schweigen. Natürlich gibt bloß die erstere Fassung einen Sinn, beweist aber zugleich, daß v. 3a nur der Stoßseufzer eines Lesers sein kann, der übrigens begriffen hat, daß der Dichter etwas schreibt, was man sich wohl wünschen möchte, was aber doch eine bloße Phantasie ist. V. 3b: Feuer »frißt vor« ihm (was frißt es wohl?), um ihn »stürmt es« (Fem., s. Ges.-K.[26] § 144 c), wie I Reg 19 11 12. Er ruft zum Himmel oben (מֵעַל für מִמַּעַל wie Gen 27 39 49 25) und zur Erde, sein Volk zu richten, ein ungeschickter Parallelismus; das Richten reduziert sich dann auf eine Strafpredigt, die der Dichter auch aus eigenem Vermögen halten könnte. Der Himmel wird nach dem Vorbild von Dtn 32 1 Jes 1 2 zum Anhören dieser Predigt herbeigerufen.

5 6 Der MT hat in v. 5 die Suffixe der 1. Pers., die LXX die der 3., י für נ; in v. 6 spricht LXX וַיַּגִּידוּ aus. Ueberall verdient LXX den

7 *Höre, mein Volk, und laß mich reden,*
Israel, und laß mich dich anklagen!
Jahwe, dein Gott, bin ich,
[Der dich heraufbrachte aus Aegypterland].

8 *Nicht wegen deiner Opfer rüge ich dich,*
Da deine Vollopfer täglich vor mir sind;
9 *Nicht nehme ich aus deinem Haus den Farren,*
Aus deinen Hürden Böcke.

10 *Denn mein ist alles Wild des Waldes,*
Die Tiere auf tausend Bergen,
11 *Ich kenne alle Vögel des Himmels,*
Und was sich regt auf dem Felde, steht mir zur Verfügung.

Vorzug. Denn nach dem MT wird nicht bloß die Rede Jahwes, die schon v. 5 begönne, durch v. 6 unterbrochen, sondern auch wunderlicherweise der Himmel aufgefordert, ihm die Juden herbeizuholen. Hingegen fordert nach der LXX der Dichter diejenigen, denen es obliegt, die Vorsteher des Volkes, auf, die Juden zu versammeln, und sagt dann, daß die Himmel Jahwes Recht und Gericht verkündigen sollen (צֶדֶק und מִשְׁפָּט auf beide Stichen verteilt wie oft). An die Herbeirufung der Diaspora, wie einige wollen, kann nach dem Inhalt der Rede nicht gedacht werden; die Diaspora opfert keine Tieropfer und steht dem Verf. in der späteren Rede gewiß nicht vor Augen. Mit חֲסִידִים sind hier die Juden überhaupt gemeint, die »seinen Bund schlossen beim Opfer«, die nach Ex 24 5 ff. durch eine feierliche Opferhandlung Jahwes Volk wurden. Der folgende Vierzeiler

7 hat nur drei Stichen, die fast wie ein Zusatz nach 81 9 11 aussehen; indessen ist eine Nennung der Person, die v. 8 ff. angeredet wird, nicht gut zu entbehren, auch berührt sich ohnehin unser Psalm sehr stark mit den übrigen Asaphpsalmen (73—83), sodaß die Uebereinstimmung mit 81 9 ff. nicht weiter verdächtig ist. Vielleicht darf man sogar v. 7 direkt aus 81 11 vervollständigen, wie oben geschehen ist. הַעִיד בְּ wird durch das הוֹכִיחַ v. 8 aufgenommen.

8 9 In Sachen des Opferwesens will Jahwe keine Anklage erheben. Das regelmäßige tägliche Brandopfer heißt תָּמִיד, das wird Jahwe korrekt dargebracht. Der folgende Ausdruck ist nicht übermäßig klar: Jahwe bekommt das Opfer und erteilt dazu seine Anerkennung, aber dann sagt er, er nehme keine Tiere aus dem Besitz Israels — wie ist das zu vereinigen? Vielleicht will der Dichter sagen: Gott lobt zwar den guten Willen, der in dem Opfertribut bewiesen wird, aber es ist ihm eigentlich um diese materiellen Einkünfte nicht zu tun, er braucht sie nicht; er sagt gleichsam wie es unter Menschen Sitte ist: ich danke, aber es wäre nicht nötig gewesen.

10 11 Freilich ist eigentlich Gott über die Pflicht solch herablassen-

12 Wenn ich Hunger hätte, würde ich es dir nicht sagen,
Denn mein ist der Erdkreis und was ihn füllt.
13 Werde ich Fleisch von Stieren essen
Und Blut von Böcken trinken?

14 Opfere Jahwe Lob
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde!
15 Und rufe mich an am Tage der Not,
Ich will dich erretten und du wirst mich ehren.

---

der Höflichkeit erhaben, er ist ja so reich, daß die Menschen ihm gar nichts schenken können! Das führt er ihnen zu Gemüte, indem er seinen Besitz aufzählt. Für הֲרֵי v. 10 ist wohl הָרִים zu schreiben, da אֶלֶף sonst nicht nach einem stat. constr. steht. Dagegen ist das הָרִים v. 11a durch das שָׁמַיִם der LXX zu ersetzen, schon deswegen, weil man bei den Vögeln der Berge zunächst an die unreinen Raub- und Aasvögel denken würde. Aus den בְּהֵמוֹת, mit denen die Hirsche, Rehe usw. gemeint sind, haben die Juden später das eine Behemoth (Nilpferd) von Hi 40 15 ff. gemacht und die abenteuerlichsten Fabeln daran geknüpft. זִי nur noch 80 14. עִמָּדִי bei mir, in meinem Besitz.

12 13 Jahwe könnte sich also schon selber ernähren. Aber wird er Rindfleisch essen und Bocksblut trinken? Eine Belehrung im allergröbsten Stil, aber vielleicht für manche Juden nicht ganz überflüssig, wenn doch selbst die Verff. des Talmuds noch die unglaublichsten sinnlichen Vorstellungen von Gott haben. Eigentlich vermißt man eine Antwort auf die Frage, warum denn überhaupt noch Opfer gebracht werden sollen, denn daß sie abzuschaffen seien, sagt der Verf. nicht, kann es auch nach v. 8 gar nicht sagen wollen. Vielleicht betrachtet er den regulären Opferdienst wie auch die gelegentlichen Opfer des Privatmannes als die rechtlich symbolische Anerkennung der Tatsache, daß Israel und der Einzelne unter der Hoheit Jahwes stehen, er der Herr, sie die Knechte, beide durch den »Bund« miteinander verbunden, ähnlich wie im Mittelalter Pächter oder Lehensmann oft verpflichtet waren, durch ein an sich fast wertloses jährliches Geschenk ihr Lehensverhältnis zum Lehensherrn öffentlich darzustellen.

14 15 So erkennt der Verf. auch Dankopfer und Bezahlung von Gelübden als korrekt an, auf Grund deren der Darbringer Gott um Hilfe in der Not anrufen und auf Erhörung rechnen darf; aber offenbar ist ihm bei diesen Darbringungen das Danken und Preisen, das Gebet die Hauptsache. Die lange Erörterung in v. 8—15, die nur sagt, worüber Jahwe keine Strafpredigt halten will, trägt sicherlich nicht den Charakter der prophetischen Erklärungen über das Opfer. Einem Amos, Jesaia, Jeremia fällt es nicht ein, mit Vernunftgründen dem Volk die Einsicht beizubringen, daß Jahwe der Opfer nicht bedürfe; selbst ihre Zeitgenossen meinten zwar, daß Jahwe den Opferduft gern rieche und sich auch

16 Und zum Gottlosen sprach Gott:

Was hast du von meinen Gesetzen zu reden
Und meinen Bund in deinen Mund zu nehmen,
17 Wo du doch die Zucht hassest
Und meine Worte hinter dich wirfst?

18 Wenn du einen Dieb siehst, bist du gut Freund mit ihm,
Und mit Ehebrechern hast du Umgang,
19 Deinen Mund schickst du auf Bosheit aus,
Und deine Zunge nestelt Trug.

---

durch den Wohlgeruch beeinflussen lasse (Gen 8 21 I Sam 26 19), hatten aber nicht die Aufklärung nötig, daß Jahwe sich nicht im groben Sinn des Wortes von den Opfern nähre, seinen Hunger mit ihnen stille. Eher erinnert der Dichter an Deuterojesaia, der ebenfalls in seiner pathetischen Art den Gedanken verwirft, daß Jahwe der Opfer bedürfe, aber doch diese nicht verwirft, weil sie doch zeigen, daß die Israeliten Jahwes Knechte sind. Ein ganzes Bündel verschiedener Auffassungen vom Opfer: naiv sinnliche beim alten Volk, grobsinnliche bei den Zeitgenossen unseres Dichters; Verwerfung der Opfer durch die großen Propheten, Festhalten, aber symbolisierende Herabsetzung der Opfer bei Deuterojesaia und in Ps 50.

16 17 Die neue Ueberschrift v. 16a: zum Gottlosen sprach Gott, ist von einem Abschreiber oder Leser hinzugefügt, der nicht erkannte, daß v. 16 ff. schon in v. 1—7 eingeleitet und gar nicht an den Gottlosen, sondern an das ganze Volk gerichtet und daß v. 8—15 nur eine etwas weitläufig geratene Digression ist: ich klage dich an, aber nicht wegen kultischer Vergehen, sondern weil du dich schlecht aufführst. Wenn einer nicht die Zucht übt, die Gott verlangt, dann sollte er sich nicht des Bundes mit ihm rühmen. Worin die Zucht besteht, das wissen wir schon aus Ps 15 und 24. Auch in unserem Psalm ist die Disziplin des Nomismus vorwiegend negativer Natur, positive Forderungen werden nicht erwähnt. Das hängt ja freilich in etwas mit dem Charakter der Strafrede zusammen, ist aber dadurch doch nicht gerechtfertigt. V. 17 ist Zustandssatz.

18 19 Nun kommen einige konkrete Vorhaltungen Gottes, dessen Erscheinen unter Blitz und Donner man inzwischen längst vergessen hat. Wenn du mit einem Dieb zusammentriffst, bist du gut Freund mit ihm (רָצָה mit עִם wie Hi 34 9), statt ihm verächtlich den Rücken zu kehren. LXX spricht v. 18a וַתָּרָץ (von רוּץ, laufen) aus, als ob der Angeredete sofort mit dem Diebe auf Diebstahl ausgehe — ein törichtes Mißverständnis, denn solchen Leuten wird keine Strafpredigt, geschweige eine Theophanie gewidmet. Der Verf. tadelt, daß man mit notorischen Unehrlichen und Wüstlingen, mit denen man sich auf der Straße oder in der Gesellschaft trifft, vertrauten Verkehr unterhält (zu חֵלֶק vgl. Jes

20 Du sitzest hin, wider deinen Bruder redest du!
Gegen den Sohn deiner Mutter stößest du Schimpf aus!
21 Dies tatest du, und ich schwieg —
Du hast gedacht, ich sei wie du!

Ich rüge dich und will dir's vor Augen stellen,
*22 Merkt doch dies, ihr Gottvergessenen: **
23 Wer Lob opfert, ehrt mich,
Aber wer auf den Wandel achtet, den lasse ich mein Heil schauen.

**damit ich nicht zerreiße, ohne daß einer rettet.*

57 6), diese Anrüchigen sich nicht vom Leibe hält (15 4). In v. 19 wird der Mund gleichsam als Bote gedacht, der ein Geschäft ausführt, vielleicht wäre aber שִׁלַּחְתָּ besser: du lässest ihn frei gehen. Wie hier, so ist auch

20 21a b von jenem Laster die Rede, das eine wahre Plage der späteren Judenschaft gewesen sein muß, da überall von ihm gesprochen wird, von der üblen Nachrede. Sogar auf den Bruder, den vollen Bruder (Sohn der Mutter ist mehr als Sohn des Vaters, der ja mehrere Frauen haben kann) schimpft man! דָּפִי nur hier, aramäisch; נָתַן wie Hi 1 22. Bei alledem glaubt man, Jahwe finde, weil er nicht sofort dareinschlägt, dies zuchtlose Leben ganz verträglich mit der Darbringung von Opfern und dem Reden vom Gesetz und Bund. In היות־אהיה scheinen zwei verschiedene Lesarten הֱיוֹתִי und אֶהְיֶה mit einander verschmolzen oder auch das letztere nachträglich beigeschrieben zu sein, denn zu einer Hervorhebung des Begriffs »sein«, die auch den Infin. abs. erfordert hätte, ist kein Grund. Der Vers erinnert stark an Jes 57 11 f., ebenso die Fortsetzung in

21c**—23**, die mit ihrem ersten Stichos v. 21c auf den Eingang v. 8 zurückgreift; l. mit Hitzig אֶעֶרְכָה. Die Theophanie läuft in eine recht milde Rüge aus, auch wenn im zweiten Stichos die Schlimmsten den Titel Gottvergessene bekommen. Aber es sind ja die Chasidim v. 5, denen die Strafpredigt gehalten wird. Wahrscheinlich hat der Verf. des Zusatzes v. 16a auch v. 22b hinzugesetzt: »damit ich (LXX: er) nicht zerreiße ohne Retter«, frei nach 7 3. Dieser Zusatz paßt gar nicht zum Psalm, der zwar anfangs großartig anhebt, als sollte eine Haupt- und Staatsaktion beschrieben werden, aber in Wahrheit doch nur die gesetzeifrigen Juden tadelt, daß sie zwar viel auf Opfer und Satzungen halten, aber die Gemeinschaft mit bekannt schlechten Leuten nicht abbrechen und sich gegenseitig verklatschen — Sünden, deretwegen Gott sie nicht wie ein wildes Tier zerfleischen kann. In v. 22a weist das זֹאת mit Nachdruck auf die Lehre hin, die die Chasiden der Ausführung v. 8—15 und v. 16 ff. entnehmen sollen und die v. 23 in folgenden zwei gegensätzlichen Worten formuliert wird: Gott loben ist gut, aber ein guter Lebenswandel ist die notwendige Ergänzung dazu und bringt Gottes Heil. Die Ehrung

Ps 51 [3]*Sei mir hold, Jahwe, nach deiner Gnade,*
Nach deinem großen Erbarmen lösche aus meine Vergehen,
[4]*Wasche mich ganz rein von meiner Schuld*
Und reinige mich von meiner Sünde!

gebührt Gott so wie so, aber Lohn verdient erst der, der auch brav ist. Zu שָׁם ist עַל כֵּן hinzuzudenken. דֶּרֶךְ ist term. techn. für den rechten Weg, die Zucht. Das אֱלוֹהַּ, der Ausdruck des Dichters des Hiob für Jahwe, welchen Namen er seinen Arabern nicht in den Mund legen kann, ist hier ein Redeschmuck, statt dessen das nüchterne אלהים besser angebracht wäre. אֱלֹהִים am Schluß ist wahrscheinlich aus dem Suffix von יִשְׁעִי (91 16), das irrtümlich als י = יְהוָה angesehen und dann vom Redaktor in Elohim verwandelt wurde, hervorgegangen.

Der Psalm erinnert mit seiner pomphaften Einleitung ein wenig an das Wort: viel Lärm um nichts, denn wenn der Verf. weiter nichts anzuführen weiß, als daß die Chasidim Leute, die er für Diebe und Ehebrecher hält, nicht von sich stoßen und sich gegenseitig verleumden und beschimpfen, so brauchte doch nicht der Gott der Götter mit fressendem Feuer und Sturm, mit Himmel und Erde in Bewegung gesetzt zu werden, um den Juden zu sagen, daß ihre Aufführung nicht schön sei; zumal wenn ihnen nicht einmal die kleinste Strafe angedroht, geschweige an ihnen vollzogen wird. Gleichwohl läßt sich aus dem Psalm allerlei Interessantes über die Chasidim entnehmen; am meisten fällt auf, daß der Verf. für nötig hält, sie nebenbei darüber aufzuklären, daß Gott kein Fleisch ißt und kein Blut trinkt, auch nicht etwaigen Hunger mit den Darbringungen der Menschen zu stillen brauchte.

Psalm 51—72: Die Gebete Davids.

Diesen Namen erhält die Sammlung im MT Ps 72 20, während die LXX sie Hymnen Davids nennt (ὑμνοι statt תְּהִלּוֹת). Diese Sammlung ist allein die Ursache, daß eine ganze Zahl von Psalmen doppelt im Psalter vorhanden ist; sie muß also unabhängig von den anderen kleinen Sammlungen zustande gekommen sein und eine Zeitlang als selbständiges Buch existiert haben. Jener Name gilt übrigens nur a potiori. Die Sammlung zeichnet sich durch viele merkwürdige Ueberschriften vor den anderen aus, einzelne von diesen scheinen auf ältere kleine Liederbüchlein hinzudeuten, aus denen sie zusammengesetzt wurde.

Psalm 51.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Der Dichter erkennt in seiner Krankheit die gerechte Folge begangener Sünde, bittet Jahwe um deren Tilgung und um ein festes Herz und verspricht, Jahwe statt mit Opfern dadurch zu danken, daß er sich Verfehlenden seine Wege weist und seinen Ruhm verkündigt. Der vierte Bußpsalm (s. Ps 6).

3 4 Jahwe möge des Dichters Vergehen »auswischen«, nämlich aus seinem Buche (vgl. 69 29), möge ihn v. 4 gründlich freiwaschen von seiner Schuld (vgl. Jes 1 16). Ktib will הַרְבֵּה, inf. abs. Hiph.: viel machend, Qre הַרֶב, imp. apoc. Hiph., beides ist möglich. Die Abwaschung, ein aus kultischen Lustrationen hergenommenes Bild, bedeutet zunächst die Befreiung von der Schuld, dann aber vor allem von der Folge der Schuld, der Krankheit (v. 10). Im zweiten Vierzeiler

5 Denn meine Vergehen — ich kenne sie,
Und meine Sünde steht immerdar vor mir,
6b Damit du Recht habest in deinem Spruch,
Rein dastehst in deinem Richten.

6a Gegen dich, dich allein habe ich gesündigt,
Und das, was böse ist in deinen Augen, habe ich getan;
7 Siehe, in Schuld bin ich geboren,
Und in Sünde hat mich empfangen meine Mutter.

---

5 6b scheint mir die Versetzung von v. 6b vor v. 6a zwar nicht durchaus notwendig, aber da v. 6b Fortsetzung von v. 5 und nicht von v. 6a ist, so halte ich es für überwiegend wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Reihenfolge 5 6b | 6a 7 war. Der Gedankengang ist ganz einfach und frei von den Wunderlichkeiten, die man in v. 6b gefunden hat: ich kenne meine Schuld und spreche damit aus, daß ich deinen Richterspruch verdient und kein Recht zur Klage habe. In dem אֵדַע, kennen, ist das Bekennen mit enthalten (vgl. zu 32 5). Der Inf. Qal דָּבְרְךָ nur hier.

6a 7 Gegen Jahwe allein hat der Dichter gesündigt — dieser Satz hätte den Verf. der Ueberschrift v. 1 2 abhalten sollen, den Psalm auf Davids Ehebruch und die Ermordung des Uria zu deuten. Grobe Sünden gegen die Mitmenschen hat der Dichter nicht begangen. Da die Wendung »das in Jahwes Augen Böse tun« in den Königsbüchern gewöhnlich ein Abweichen vom deuteronomischen Gesetz bedeutet, da der Dichter v. 12 um einen festen Geist bittet und nach v. 13 befürchtet, daß der heilige Geist von ihm genommen werde, so vermute ich, daß er sich einer Schwäche in der Behauptung streng jüdischer Gesetzlichkeit und einer Nachgiebigkeit gegen das griechische und griechenfreundliche Wesen schuldig fühlt. Daraus erklärt er sich das Unglück, das ihn betroffen hat. Die Schwäche und Nachgiebigkeit aber ist ihm, meint er, angeboren v. 7: in Sünde bin ich empfangen und geboren. Ganz gewiß will er damit nicht seine Mutter beschimpfen, auch nicht etwa wie ein Petrus Lombardus Zeugung und Geburt als an sich sündhaft und als Ursache des Sündigens hinstellen, setzt endlich auch nicht die dogmatische Erbsündenlehre voraus, nach der Adams Schuld und Sünde auf ihn vererbt wäre und ihn zum Sündigen nötige. Er sagt nur, ich stamme von sündigen Menschen ab und bin von Kind auf zum Sündigen geneigt gewesen — eine Meinung, mit der er nicht allein steht vgl. zu Jes 6 5 Hi 14 4 (Gen 8 21). In einer Urzeit hat es vollkommene Menschen gegeben, die mit Gott Umgang hatten, aber jetzt ist die Menschheit degeneriert, unreiner Lippen, eitel böse von Jugend auf, jeder sündigt auf seine besondere Weise, des Dichters Sünde bestand in Untreue gegen das, was in Gottes Augen gut ist, gegen die Anordnungen Gottes über seine Verehrung, gegen den heiligen Geist, der in seiner Gemeinde waltet. חוֹלַל ist Polal von חוּל vgl. Hi 15 7; יְחַמַּתְנִי (für יְחַמְּתַנִּי, s. Ges.-K.[26] § 64h) ist

8 *Siehe, Wahrheit hast du lieber als Bemäntelung*
Und über verborgene Weisheit belehrtest du mich!
9 *Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde,*
Wasche mich, daß ich reiner als Schnee werde!

10 *Sättige mich mit Wonne und Freude,*
Laß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen hast!
11 *Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden*
Und all' meine Verschuldungen lösche aus!

---

ein unedles Wort (brünstig sein) und vom Dichter gebraucht, nicht um die Mutter, sondern um sich selbst zu demütigen (vgl. Ps 73 22b).

8 9 Daß mit בטחות nichts anzufangen ist, wird direkt oder indirekt allgemein zugestanden; mit der Stelle Hi 38 36 darf man schwerlich kommen. Liegt nicht eine stärkere Textverderbnis vor, so ist doch von טוּחַ, tünchen (die Wand), bekleben (die Augen Jes 44 18), טִיחַ, Tünche, auszugehen. Wie daraus für טָחוֹת der Sinn »das Innere des Menschen« hervorgehen könnte, begreife ich nicht. Ich halte die Form für das Part. pass. Qal und schlage vor, מְטֻחוֹת zu lesen: mehr als Uebertünchtes. Jahwe hat lieber, daß man seine Sünde und Sündhaftigkeit erkennt und frank und frei bekennt, als daß man sie nicht sehen will oder sie vertuscht. Auch סָתוּם bedeutet eher das, was geheim gehalten wird, als das Innere, in dem etwas verborgen gehalten wird. Mit Recht ist בְּסָתֻם (ohne Art.) punktiert, nur wird man weitergehen und mit der LXX בְּסָתֻם חָכְמָה sprechen müssen. Der Autor scheint durch Hi 11 6 beeinflußt zu sein, wo Zophar dem Hiob wünscht, daß Gott ihm die verborgene Weisheit eröffnen, mit ihm reden (v. 11), ihm den Aufschluß über den Zusammenhang zwischen seinem Leiden und seiner Sündhaftigkeit geben möge. Der Dichter hat mit Gottes Hilfe und Erleuchtung diesen Zusammenhang begriffen, der darum einigermaßen dunkel war, weil er nicht eigentlich grobe Sünden begangen hatte. הוֹדִיעַ mit בְּ konstruiert wie z. B. לִמֵּד, הוֹרָה. Infolge der gewonnenen Einsicht hat er gebeichtet v. 7 und darf nun um Entsündigung bitten v. 9. Auch hier bedient er sich wieder kultischer Ausdrücke. Mit Ysop wurde der Aussätzige besprengt (Lev 14 4 6 49 51) und der durch einen Leichnam Verunreinigte (Num 19 6 ff. 18 ff.) — hat der Dichter sich an den »toten« Götzen verunreinigt, etwa durch Teilnahme an heidnischen Festmählern? Das Bild in v. 9b nach Jes 1 18.

10 11 Das erste Wort v. 10a verwandle mit Bruston u. a. in תַּשְׁבִּיעֵנִי nach der Pesch. vgl. 90 14. V. 10b zeigt, daß der Dichter krank ist vgl. 6 3. Der große Sprung von der Krankheits- und Sündennot zu Wonne und Jubel macht nicht gerade den Eindruck, daß Krankheit und Heilung, Sündengefühl und Vergebung besonders tiefe und ernste Nachwirkungen auf das fernere Leben des Dichters ausüben wird. Dieser Eindruck wird auch durch

12 13 nicht beseitigt, wenn man die Begriffe reines Herz und auf-

12 *Ein reines Herz schaffe mir, Jahwe,*
Und festen Geist erneuere in meinem Inneren!
13 *Verwirf mich nicht von deinem Angesicht*
Und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!

14 *Gieb mir wieder die Wonne deines Heils*
Und durch einen willigen Geist stütze mich!
15 *Laß mich Uebertreter deine Wege lehren,*
Damit Sündigende zu dir zurückkehren!

16 *Rette mich von Blute, Jahwe,*
Laß bejubeln meine Zunge deine Gerechtigkeit;
17 *Herr, öffne meine Lippen,*
Daß mein Mund deinen Ruhm verkündige!

---

richtiger Geist nicht in einem vom Zusammenhang abgelösten, allgemeinen oder gar christlichen Sinn faßt. Rein ist das Herz des Dichters, wenn er nicht mehr tut, was »in Gottes Augen böse« ist, nicht mehr mit fremdem Wesen liebäugelt; dann ist auch sein Geist נָכוֹן, fest zu Gott stehend. Das נָכוֹן scheint übrigens das Ktib als Gen. zu רוּחַ anzusehen, doch schreibt man wohl besser נְכוֹנָה vgl. v. 14b 19 und die Stellen Hes 11 19 36 26 f., die dem Dichter vorschweben. Das Qal בָּרָא ist wahrscheinlich erst von Deuterojesaia im Sinne »erschaffen« in die Sprache eingeführt (s. zu Jes 40 25). Der »heilige Geist« ist in Jes 63 10 f., der einzigen Stelle im AT., wo er noch vorkommt, der das Volk in der Wüste leitende, Gottes Befehle durch Moses Prophetenmund vermittelnde Geist Gottes, der auch wohl einmal auf die Aeltesten übergeht; Tritojesaia gibt ihm bei seiner Vorliebe für das Kultische das Prädikat heilig. Unser Autor ist gewiß von Jes 63 10 abhängig, gebraucht aber den Begriff in dem abgeblaßten Sinn des Vermittlers der Zulassung zum Tempelkult und zu den Segnungen der Gottesgemeinde. Denn man wird wegen v. 18 nicht annehmen dürfen, daß er den heiligen Geist persönlich, als Träger eines geistlichen Amtes in der Gemeinde, gehabt habe.

14 15 Den rechten Geist, der Gesinnung und Kraft zugleich ist, erhält man nur durch Gott. Wer ihn hat, der ist gewillt und befähigt, auch auf andere einzuwirken, daß sie sich wieder zu Gott zurückwenden, wenn sie sündigen, wie der Dichter getan hat (vielleicht liest man besser חַטָּאִים, da es sich nicht um böswillige Sünder handeln kann). Der Dichter hat den Stoff zu seiner »Belehrung« gewonnen durch seine Sünde, Erkrankung, Buße und Rettung vgl. Ps 32 Hi 33 27 f. Die gegenseitige Belehrung der Juden spielt seit dem Deuteronomium eine große Rolle in der jüdischen Religion.

16 17 דָּמִים kann hier nur dasselbe bedeuten wie 30 10, den Tod durch die von Jahwe geschickte Krankheit, nicht etwa einen gewaltsamen Tod von der Hand der Feinde, die ja nirgends erwähnt werden. Der Vokativ »Gott meiner Hilfe«, der das Metrum sprengt, muß eine Verzierung von

18 Denn du begehrst keine Schlachtopfer,
Und gäbe ich ein Brandopfer, du hättest es nicht gern;
Das Opfer Jahwes ist ein zerbrochener Geist,
Ein zerschlagenes Herz, Jahwe, verschmähst du nicht.
20 Tue wohl in deinem Gnadenwillen an Zion, baue Jerusalems Mauern;
21 dann wirst du rechte Opfer, Brandopfer und Vollopfer gern haben,
dann werden auf deinen Altar Stiere steigen.

fremder Hand sein. Die Lippen öffnen heißt so viel wie beredt machen. Ein Beispiel von der durch die Rettung aus Todesgefahr geweckten Beredtsamkeit, wie der Dichter sich diese denkt, ist etwa Ps 30, andere sind die Gelübdepsalmen. Nur stellt er ein solches Reden von Schuld, Not und Rettung in Gegensatz zu den Gelübdeopfern und Sündopfern, wie

18 19 zeigt: Tieropfer sind Gott nicht gefällig, er verlangt geistige Opfer; Zerknirschung und Buße sind die wahren, gottgefälligen Opfer. Nachdem man durch wiederholte Wendungen aus der Kultsprache auf den Gedanken gekommen ist, daß der Verf. viel vom Kult halte, ist man einigermaßen überrascht, hier plötzlich eine Polemik gegen den Opferdienst zu finden. Denn die Ausdrücke »Schlachtopfer und Brandopfer« beziehen sich offenbar nicht bloß, zum Teil (זבח) gar nicht, auf ein Sündopfer, auch nicht auf private Gelübdeopfer, sondern sind die gewöhnliche Bezeichnung des gesamten Opferwesens der normalen Art. Unsere Stelle gehört mit zu den Anzeichen, daß das Judentum der spätesten Zeit sich wenigstens sporadisch vom Opferkult abzulösen begann, bis Titus 70 p. Chr. ihm unbewußt den Anstoß gab, in seiner Gesamtheit sich davon zu emanzipieren. Unser Autor hat gewiß schon manche Männer gekannt, die ebenso dachten wie er, weil er sich sonst nicht so kurz ausgedrückt hätte. Lies וְזִבְחִים in v. 18, dagegen וָאֶתְּנָה in v. 19. וְאֶתְּנָה, wie zu lesen ist, gehört als Vordersatz nach v. 18b, nicht als ganz müßiger Nachsatz nach v. 18a. Zu תִּרְצֶה ist עוֹלָה hinzuzudenken, ein Suff. nicht nötig. In v. 19b ist נִשְׁבָּר versehentliche Wiederholung aus v. 19a. Man könnte denken, daß der Dichter etwas aus dem Geleise geraten sei, da jubelnde Lippen und zerbrochenes Herz nicht gut zu harmonieren scheinen, oder daß man etwas künstlich Lippen und Herz auf Rettung und Schuldgefühl zu verteilen habe; indessen dürfte der Dichter sich von Jes 57 15 leiten lassen und die Gebrochenheit des Geistes als Kennzeichen des wahren Frommen ansehen, das auch dann noch bleibt, wenn er persönlich Heil erfahren hat und Danklieder singt, und das den עָנָו von dem Weltmenschen, seine Grundstimmung von der sinnlichen Lebensfreude des Griechen und der gleichgesinnten Juden unterscheidet. Die demütige Stimmung, die er durch die göttliche Zucht erworben hat, ist auch ein Opfer, das er Gott darbringt, und gefällt Gott mehr als die sinnliche Huldigung des Tieropfers.

20 21 hat mit dem Psalm nichts zu tun, spricht von Zion, nicht vom Dichter, und behauptet, daß die Opfer nur durch die Zerstörung Zions unmöglich gemacht sind, nach dessen Wiederherstellung aber Gott

Ps 52 [3]*Was prahlst du mit Bosheit, du Held,* *Wider den Frommen allezeit?*
[4]*Verderben schafft deine Zunge* *Wie ein geschärftes Messer.*

lieb sein werden, während der Dichter deutlich genug sagt, er könnte opfern, wenn Gott das begehrte. Offenbar ist v. 20 f. ein Zusatz, der die allgemeine Benutzung des Psalms dadurch ermöglichen will, daß er dem Satz v. 18 eine andere Unterlage gibt. Der Verf. dieses Zusatzes braucht nicht einmal in Zeiten gelebt zu haben, wo die Mauern Jerusalems niedergerissen waren, er ist nur ein schlechter Erklärer. Hoffentlich hat er die Ueberschrift v. 1 2 noch nicht gelesen: zu Davids Zeit waren Jerusalems Mauern nicht niedergerissen und das Opfern nicht unmöglich. In v. 20[b] l. entweder בְּנֵה oder mit LXX תִּבְנֶה und חוֹמַת.

Der Dichter benutzt Hesekiel, den Priesterkodex, das B. Hiob, Tritojesaia, doch ist für die Abfassungszeit der termin. ad quem nicht festzustellen. Sein Ansehen verdankt der Psalm der vermeintlichen Erwähnung der Erbsündenlehre und seinem Urteil über das Opfer, das man aber schwerlich vom altprophetischen oder christlichen Standpunkt aus verstehen darf, in dem vielmehr eher ein Symptom davon zu erblicken ist, daß das spätere Judentum den Lobpreis und die „Heiligung" allmählich vom Opferkult als selbständige Religionsübung loszulösen begann, bis es endlich ohne diesen auskam. Auch die „Tiefe" des Sündenbewußtseins ist nicht eigentlich von christlicher Art und noch weniger die Meinung vom Zusammenhang zwischen Unglück und Sünde, wenn auch manche Christen noch ganz auf diesem Niveau verharren. Der Wirkung des Psalms schadet die mehr gelehrte, bisweilen spielende, weitschweifige Sprache, die allerdings vielen späteren Dichtern zur zweiten Natur geworden zu sein scheint.

Psalm 52.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Der Dichter droht einem persönlichen Gegner, der sich auf seinen Reichtum verläßt und gegen ihn mit Lug und Trug intrigiert, den Untergang durch Jahwe an, während er selber wie ein grünender Oelbaum in Jahwes Hause bleiben wird.

3 4 Höhnisch wird der Gegner »du Held« angeredet, er ist ein Held der Lüge und Intrige. Schon hier verrät übrigens der Dichter, daß er vor diesem seinen Zorneserguß Jesaias Rede wider den unverschämten »Schaffner« Jes 22 15 ff. gelesen hat vgl. das גֶּבֶר dort v. 17. In v. 3[b] gibt חֶסֶד אֵל, die Gnade Gottes, keinen Sinn; auch die aramäische Fassung des Wortes חסד, Schimpf, paßt nicht, wenn man nicht mit LXX אֵל wegläßt. Wellh. setzt beide Wörter um und erzielt so einen ausgezeichneten Ausdruck: אֵל חָסַד (אל für עַל wie oft); der חסיד ist der Dichter selber. In v. 4[a] ist תַּחְשֹׁב sonderbar, denn die Zunge denkt nicht, am wenigsten wie ein geschliffenes Messer. Ich schlage תַּחֲרֹשׁ vor, wörtlich: schneidet Verderben (vgl. Prv 3 29 6 14 usw.), welche Redensart ursprünglich sich vermutlich auf eine Zauberhandlung bezieht, bei der man durch Einschneiden eines Namens, Bildes, Symbols in ein zu verbrennendes Holz einen Gehaßten vernichtet. Die beiden letzten Wörter von v. 4: der Betrug übt, könnten höchstens als Vokativ verstanden werden, der aber übel nachhinken würde, sie sind viel eher eine Variante zu dem Schluß von v. 6.

5 Du liebst das Böse mehr als das Gute, *Lüge mehr als Wahrheit,*
6 Liebst lauter Worte der Verwirrung, *Trug verübend.*

7 Aber auch Jahwe wird dich packen *Und dich aus dem Zelt reißen,*
Und dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden, *Dich ausrotten für immer.*

8 Und die Gerechten werden es schauen und erschauern und über ihn lachen (oder: *sich freuen*).

9 Siehe, so geht's dem Mann, der nicht machte *Jahwe zu seiner Zuflucht*
Und sich verließ auf seinen großen Reichtum, *Trotzte auf sein Vermögen.*

10 Ich aber bin wie ein grünender Oelbaum *Im Hause Jahwes,*
Ich verlasse mich auf die Gnade Jahwes *Immer und ewig.*

5 6 Der Gegner ist offenbar ein Jude und ein einflußreiches Glied des Gemeinwesens, stiftet aber nur Verwirrung, wie בָּלַע wohl übersetzt werden muß (vgl. Jes 3 12). צֶדֶק bedeutet wegen des Gegensatzes zu שֶׁקֶר so viel wie Wahrheit, vgl. Jes 41 26 Ps 19 10; das vorhergehende דַּבֵּר ist mehr als entbehrlich, könnte aber in דְּבַר verbessert werden. לָשׁוֹן ist kein glaubwürdiges Obj. zu אָהַב; vielleicht ist es aus לְשׁוֹת, schlechte Orthographie für לַעֲשׂוֹת entstanden und עָשָׂה am Schluß von v. 4 eine Variante dazu.

7 יִתָּצְךָ לָנֶצַח ist, wie ich glaube, wegen seines »für immer« an den Schluß des Verses zu versetzen. Wieder ist deutlich Jes 22 17 f. nachgeahmt: Jahwe wird den Gegner packen und aus dem Zelt (Dyserinck will אָהֳלוֹ, was mindestens nicht nötig ist) reißen usw. גַּם (oder vielleicht besser גָּם) wie Am 4 6 7 und vollständiger Jes 66 3 4 (גם—גם): auch Jahwe seinerseits. יהוה hat hier der Redaktor vermutlich wegen v. 3[b] durch אֵל statt durch das gewöhnliche אלהים ersetzt.

8 9 V. 8 scheint aus Hi 22 19 oder Ps 40 4 entlehnt zu sein (daher auch die Lesart וְיִשְׂמְחוּ besser als וְיִשְׂחֲקוּ), aber nicht vom Dichter, denn das וְיִרְאוּ stimmt schlecht zu dem Tone des Psalms, und der Dichter hat es mit seinem persönlichen Feinde zu tun. Auch bedarf v. 9 einer solchen Einleitung nicht. Zu v. 9[a] vgl. Jer 17 5. Für הַגְּתוֹ ist nach dem Targum mit de Lagarde הוֹנוֹ zu lesen (vgl. zu 49 6). Reichtum gilt vielen Psalmisten als etwas, was zum Verdacht auf Hochmut und Gottlosigkeit berechtigt; er wird dem Gegner des Dichters seinen Einfluß verschafft haben. Unwillkürlich denkt man an die Rivalität zwischen Onias III und den Tobiaden.

[11]Ich will dich loben, [Jahwe,] auf ewig,
Will verkünden deinen Namen, daß er gut ist,
Denn du machst es,
Vor deinen Frommen.

Ps 54 *[3]Jahwe, durch deinen Namen rette mich*
Und durch deine Kraft schaffe mir Recht;
[4]Jahwe, höre mein Gebet,
Gieb Gehör den Worten meines Mundes!

[5]Denn Hochmütige haben sich wider mich erhoben,
Und Wütriche fordern meine Seele;
Sie haben Jahwe nicht vor sich gesetzt
— — — — — —

---

10 Der Gegner wird den Dichter nicht aus dem Tempel (und dem Amt im Tempel!) verdrängen. Es scheint nach dieser Stelle und 92 14, daß im Vorhof des Tempels Oelbäume standen, vielleicht wegen Sach 4 3 11 ff. Wahrscheinlich ist v. 10 die Schlußstrophe des ursprünglichen Gedichts, denn der jetzige Schlußvers

11, der sich an Jahwe wendet, sieht ganz wie ein liturgischer Zusatz aus. »Du machst es«, vgl. 37 5. In v. 11b l. אֲחַוֶּה für אקוה mit Hitzig u. a. כִּי־טוֹב vgl. 54 8: daß er gut, gütig, eine doxologische Wendung; die besonders in den Pss 106 ff. oft vorkommt.

Wieder eine Probe von dem Kampf um den Tempel. Der Psalm ist lebhaft genug, er sollte nur den Gegner des Dichters etwas genauer schildern. Betreffs der möglichen Abfassungszeit s. zu v. 9.

Psalm 53 = Psalm 14.

Psalm 54.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Von übermütigen, gewalttätigen Gegnern mit dem Tode bedroht, bittet der Verf. um Rettung durch den Namen Jahwes, dem er dafür Opfer und Lob darbringen will.

3 4 Der »Name« Jahwes, durch den der Dichter gerettet zu werden hofft, steht parallel mit der Wunderkraft Gottes, bedeutet also wohl die Machtwirkung, die mit dem Anrufen des von Israel verehrten, im Tempel gegenwärtigen Gottes, »der Jahwe ist«, verbunden ist und fast magisch gedacht wird. Dem zweiten Vierzeiler

5 fehlt der vierte Stichos (oder der dritte), den man etwa nach 18 23 ergänzen könnte: und sie haben seine Satzungen von sich entfernt. Der Vers ist fast identisch mit 86 14, nach welcher Stelle unser וְרִים um so sicherer durch וְזִדִים zu ersetzen ist, als man nicht einsieht, warum »fremde« Juden dem Verf. aufsässig sind: das hätte er doch näher erklären müssen. Denn daß die Feinde Juden sind, zeigt ja v. 5c. Ueber die Wütriche brauchte ein spätlebender Dichter nichts weiter zu sagen, sie sind ja die herrschende Partei.

6 *Siehe, Jahwe ist ein Helfer mir,*
Der Herr ist unter denen, die meine Seele stützen.
7 *Es wende sich das Unheil auf meine Auflauerer,*
In deiner Treue zerschmettere sie!

8 *In Freiwilligkeit will ich dir opfern,*
Loben deinen Namen, daß er gut ist;
9 *Denn aus aller Not riß er mich heraus,*
Und auf meine Feinde sah mein Auge mit Lust.

Ps 55 2 *Höre, Jahwe, mein Gebet* *Und verbirg dich nicht!*
3 *Merke auf mich und erhöre mich* *Ich muß bitter klagen.*

Ich bin betäubt 4 *von der Stimme des Feindes,* *Vom Geschrei des Gottlosen,*
Denn sie stürzen auf mich Unheil *Und befeinden mich mit Zorn.*

6 7 Jahwe ist »unter« den Unterstützern: hat der Dichter auch noch andere? Gehört er einer Partei an, die ihrem Mitglied beisteht? In v. 7 hat vielleicht das Ktib ein inkorrekt geschriebenes יָשׁוֹב beabsichtigt; dieser Jussiv wäre dann dem יָשֵׁב der LXX und des Qre vorzuziehen. שׁוֹרְרַי wie 5 9. Jahwe soll die Feinde »in seiner Treue«, weil er es doch mit dem Dichter halten muß, vernichten — das hilft am gründlichsten.

8 9 Zum Dank will der Dichter »freiwillige« Opfer bringen. יהוה ist wohl erst vom Abschreiber zugesetzt. In v. 9 ist der »Name« Subjekt. Das Perf. wie ein Futur. exaktum. Jahwes Name ist gut, weil helfend. Zum Schluß die antezipierte Freude des Hasses.

Die Feinde sind wohl dieselben, die in Ps 56—59 so heftig angegriffen werden. Wird dieser Psalm auch in christlichen Gemeinden gesungen?

Psalm 55.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Der Dichter möchte aus der Stadt entfliehen, weil sie von Druck und Trug erfüllt ist, weil sein eigener Freund sich gegen ihn gewandt hat; er vertraut darauf, daß Jahwe ihm helfen und die Männer des Blutes und Truges stürzen wird. Ungewöhnlich stark verderbter Text.

2 3 (bis שִׂיחִי). In v. 2 halte ich das letzte Wort für einen Zusatz zur Ausfüllung des vermeintlich defekten Parallelismus, um so mehr als der Ausdruck תְּחִנָּה, Flehen, zum Inhalt des Psalms schlecht genug paßt. Daß mit אָרִיד v. 3 nichts anzufangen ist, wird ziemlich allgemein zugestanden; die LXX las eine Form von מָרַר, danach kann man etwa schreiben אָמַר vgl. Sach 12 10 Jes 22 4: ich mache bitter mit Sorge, Kummer.

4 (nebst dem letzten Wort von v. 3). Für אָהִימָה schreibt man gewöhnlich אֶהֱמָה, aber dem Zusammenhang entspricht mehr das אֶהוֹמָה (Niph. von המם) der LXX. Für מפני עקת, das zu lang und dessen zweites Wort

[5]*Mein Herz bebt in meinem Innern,*	*Schrecken fiel auf mich,*
[6]*Furcht und Zittern kam über mich,*	*Und mich bedeckte Finsternis.*
[7]*Ich sprach: o hätte ich Flügel,*	*Ich flöge und wohnte,*
[8]*Ja, weit fort flöge ich*	*Und weilte in der Wüste.*
[9]*Ich eilte zu einem Schutzort für mich*	*Vorm reißenden Winde,*
Vorm Sturm [10]*des Wirrwarrs und Zankes*	*Und dem Streit ihrer Zunge.*

rein aramäisch ist, schreibe ich מְצַעֲקָה; die Späteren haben eine Vorliebe für das מפני. In v. 4[b] wird das Unheil wie eine Mauer oder ein Felsblock gedacht, den man über dem Dichter »zum Umfallen bringt«. שָׁטַם ist besonders tückische Befeindung.

5 6 מָוֶת scheint nur durch Dittographie aus dem vorhergehenden Wort entstanden zu sein, denn »Todesschrecken« ist doch wohl zu stark. Mit der LXX lese ich צַלְמוּת für פַּלָּצוּת, weil dazu das Verbum »bedecken« besser paßt vgl. 44 20.

7 8 כְּיוֹנָה ist sonderbar, pflegen gerade die Tauben in die Wüste zu fliegen? Da noch dazu der Stichos überladen ist, so halte ich כְּיוֹנָה, wie wohl zu schreiben ist, für eine Glosse, die aber nicht »wie Jona« lauten sollte, obwohl auch Jona geflohen ist, sondern כִּירְמְיָה, wie Jeremia, dem nämlich der Dichter nachahmt s. Jer 9 1.

9 10[a] Das erste Distichon ist verständlich; der Dichter würde, wenn er könnte, schnell einen Ort aufsuchen, wo er vor dem Sturm sicher wäre; dies Distichon geht, wie man durch Skandieren findet, bis סַעַר (nur hier). Das zweite Distichon sollte nun sagen, was mit dem Wind gemeint ist, da doch damit ein neues Bild eingeführt wird (denn wegen des Windes fliegt weder ein Vogel noch ein fliegender Mensch in die Wüste und läßt sich dort nieder). Nun beginnt auch das zweite Distichon dieser Erwartung gemäß mit »vor dem Sturm«, aber was dann folgt, ist heller Unsinn: verwirre, Herr, zerspalte ihre Zunge! Das ist doch keine Fortsetzung des מִסַּעַר; es ist außerdem ein absurder Gedanke, daß Jahwe die Zungen der Jerusalemer noch verwirrter und »gespaltener« machen soll, als sie schon sind. Gerade wegen der heillosen Zustände in der Stadt möchte ja der Dichter fortgehen, kann also doch nicht wünschen, daß Jahwe sie noch verschlimmere! Ich spreche zunächst das erste Wort von v. 10[a] בַּלַּע aus (vgl. 52 6) und lese sodann: וּמָדֹן וּפַלֵּג, sodaß das Ganze nun eine Erklärung des reißenden Windes ist: vor dem Sturm der Verwirrung und des Zankes und vor ihrem Zungenstreit. פֶּלֶג wie im Aramäischen פלוגתא.

10[b] **11**[a] Der erste Stichos ist reichlich kurz. Das Bild in v. 11[a] ist hergenommen von den Wächtern, die die Stadt umkreisen (Cnt 3 3), um für Ruhe und Ordnung zu sorgen: jene bösen Mächte, Gewalttat und

Denn gesehen habe ich Gewalttat	*Und Hader in der Stadt,*
11 Bei Tag und Nacht umkreisen sie sie	*Auf ihren Mauern.*
Unheil und Mühsal ist in ihrem Innern,	*12 Verderben in ihrer Mitte,*
Und nicht weicht von ihrem Markte	*Bedrückung und Trug.*
13 Denn nicht ein Feind beschimpft mich,	*Daß ich es ertrüge,*
Nicht mein Hasser tut gegen mich groß,	*Daß ich mich vor ihm verbärge.*
14 Aber du bist ein Mensch von meinem Stande,	*Mein Vertrauter und Bekannter,*
15 Die wir zusammen süßen Verkehr hatten	*Im Hause Jahwes.*

Streit, kreisen ebenfalls rastlos um die Stadt, aber »wachen auf Unheil« (Jes 29 20). Das Bild von den Wächtern ist überhaupt beliebt und hier sehr schön verwendet.

11b **12** Zweimal קִרְבָּהּ, noch dazu in demselben Sinne, ist des Guten zu viel; wahrscheinlich liegt ein Flüchtigkeitsfehler vor, sei es, daß das erste Mal בְּקִרְיָה oder an einer von beiden Stellen בְּתוֹכָהּ zu schreiben gewesen ist. תוֹךְ inkorrekt plene. Auf dem Markte wird Handel getrieben, vielleicht auch von den Waren Abgabe erhoben, außerdem oft eine Versammlung abgehalten und Recht gesprochen: Anlaß genug zu Druck und Betrug (Jes 59 14).

13 Das כִּי bezieht sich wieder zurück auf ein im Stillen wiederholtes: ich möchte davon, ich halte es nicht mehr aus. Für וְאֶשָּׂא, das zu kurz für einen Stichos ist, kann man etwa וְאֶשָּׂאָה schreiben. Der Vers ist scheinbar in Widerspruch mit v. 3 f., die Lösung aber einfach: der Freund ist zum Feinde geworden. Der Dichter ist offenbar eine friedliche Natur, die sich von Feinden manches gefallen lassen kann und Insulten von ihrer Seite einfach aus dem Wege geht, aber jetzt hat er es mit einem feindlich gewordenen Genossen zu tun, den er, wie es scheint, nicht meiden kann. Die Erklärung dafür gibt einigermaßen die folgende Strophe

14 15 (bis אלהים). In der Erregung richtet der Dichter direkt das Wort an den zum Feind gewordenen Freund. Dieser ist כְּעָרְכִּי, mir gleichstehend, ein Mann von meinem Stande; wie es scheint, ist er der Amtsgenosse des Dichters, etwa ein höherer Priester am Tempel; früher gingen beide Hand in Hand, jetzt haben sie sich entzweit, und der ehemalige Vertraute und intim Bekannte setzt den Dichter mit Schimpfworten herab. Die alte Klage! Vgl. Ps 35 und 41.

Er wird dahingehen im Nu,
16 Verwüstung bringt *Der Tod über sie,*
Sie fahren lebend zu Scheol hinab, *Nach ihrer Bosheit hinabgestürzt!*

17 Ich aber rufe zu Jahwe, *Und Er hilft mir,*
18 Abends und Morgens und Mittags *Klage ich und seufze.*

Er wird meine Stimme hören,
19 loskaufen *Mit Frieden meine Seele*
Vom Kampf wider mich,
denn mit vielen *Sind sie wider mich.*

15c 16 Die Urheber des jetzigen Textes glauben in der zweiten Hälfte von v. 15 den Sinn zu finden: wir gingen im Lärm ins Haus Jahwes, man begreift aber gar nicht, was das im Zusammenhang sagen will. Geht der Verf. und sein ehemaliger Freund jetzt nicht mehr in den Tempel? war es ein Zeichen ihrer Freundschaft, daß sie im Lärm oder mit Lärm dahin gingen? und warum die Wortstellung: ins Gotteshaus gingen wir im Lärm? Nach dem Metrum muß נהלך ברגש, das erst durch Konjektur seine jetzige Form erhalten haben wird, mit v. 16 verbunden werden, dann aber eine Drohung enthalten. Da v. 16 vom plötzlichen Untergang des Gegners und seiner Gesinnungsgenossen spricht, so lese ich für jene beiden Wörter: יַהֲלֹךְ בְּרֶגַע, er wird dahingehen, nämlich zur Unterwelt Hi 16 22, im Nu! Der sanftmütige Dichter wird plötzlich wild in seiner Empörung über den früheren Freund, dessen Politik er, wie es scheint (s. v. 21 ff.), nicht mitmachte und der darum über ihn erbost war. ישימות wird vom Qre in יַשִּׁיא מָוֶת zerlegt; das Verbum muß etwa »überfallen« bedeuten (vgl. 89 23), hängt aber trotz des dag. f. nicht mit נשא, sondern mit שׁוּא, שׁאה, wüste sein, krachen, stürzen, zusammen: Verwüstung schaffen über, verwüstend auf jemand stürzen. Lies ferner: בְּרָעָתָם מְגוּרִים (מָגַר wie Hes 21 17). Das letzte Wort בְּקִרְבָּם soll offenbar בְּמְגוּרָם erklären, mit dem aber nichts anzufangen ist. Der Verf. weissagt den Gegnern das Schicksal der Rotte Korah Num 16 33 (weissagt, nicht: wünscht, wie ich früher erklärte; die Verben sind Impff., nicht Jussive).

17 18a Für ויהוה war wohl והוא v. 17b geschrieben. Das zweite Verbum in v. 18a wieder nach v. 3b zu verbessern in אֶהֱמֶה.

18b 19 Jahwe wird den Dichter friedlich von dem Kampf loszulösen wissen, sodaß die Gegner von ihm ablassen und er nicht aus der Stadt fliehen muß. Der Dichter gehört zu den schüchternen Seelen, die sich nicht zu wehren vermögen und bei einem Streit sich unglücklich fühlen. Statt des Perf. פָּדָה v. 19 wäre das Impf. יִפְדֶּה natürlicher, Wellh. setzt dieses ein. Das ו cons. in v. 18b ist in וְ zu verwandeln (LXX).

20 Für das von zwei Zakephs umgebene אֵל v. 20a ist entweder יהוה oder vielleicht besser אֵלַי zu lesen; l. ferner mit vielen Exegeten: וְיַעֲנֵמוֹ יוֹשֵׁב.

20 *Hören wird er auf mich und sie beugen,*
Sie, für die es keine Sitten gibt,
21 *Er legte seine Hand an seine Befreundeten,*
22 *Sein Mund war glätter als Butter,*
Weicher waren seine Worte als Oel
24 *Doch du, Jahwe, wirst ihn stürzen*
Die Männer des Bluts und des Trugs
Ich aber vertraue auf dich,

Der Uralt-Thronende,
Und die Gott nicht fürchten.
Entweihte seinen Bund;
Doch sein Herz Krieg.
Und doch gezückte Schwerter!
In die Grabesgrube.
Bringen ihr Leben nicht auf die Hälfte,
[Jahwe, mein Gott].

23 *Wirf auf Jahwe dein Los, so wird Er dich versorgen, er wird nicht für immer dem Gerechten Wanken zum Teil geben.*

In dem Ausdruck »der Uralt-Thronende« liegt die tröstliche Erwartung, daß das ewige Recht doch endlich einmal wieder durchdringen und die gegenwärtige Verwirrung im Gemeinwesen geordneten Zuständen weichen muß. Unverständlich ist חֲלִיפוֹת, das entweder »Ablösungen« oder »Galakleider« bedeutet und schwerlich auf moralische Sinnesänderungen bezogen werden kann. Ich lese dafür הֲלִיכוֹת, vgl. Prv 31 27, vielleicht bedeutet es wie דֶּרֶךְ und ähnlich wie das spätere הֲלָכוֹת aus dem Gesetz abgeleitete oder durch die Praxis festgelegte Regeln, deren Befolgung sich der Gottesfürchtige angelegen sein läßt, die guten Gewohnheiten, Sitten, Bräuche. Der Autor wirft seinen Gegnern vor, daß sie sich über die νόμιμα πατρικά und die »Einrichtungen der Propheten« (I Mak 9 54) hinwegsetzen. Diese schnöde Mißachtung alten guten Herkommens wird wieder, wie es scheint, an dem Einen exemplifiziert

21 22a, der einst der gute Freund des Dichters war und sich jetzt in das Gegenteil verwandelt hat. Der Uebergang vom Plur. zum Sing. wie z. B. 17 12. Er hat, offenbar im Besitz großer Macht, diejenigen, mit denen er früher im besten Einvernehmen gelebt hatte, schmählich behandelt und sogar, ungehindert durch die Rücksicht auf das bisherige Vertrauensverhältnis und, wie es scheint, auf allerlei Abmachungen mit ihnen, die Hand an sie gelegt. Solange seine Pläne noch nicht ausgereift waren, er ihrer noch bedurfte, hat er in heuchlerischer Freundschaftlichkeit mit ihnen verkehrt (l. v. 22a: חָלַק מֵחֶמְאָה, ferner in v. 21: שִׁלְּמוּ nach 7 5); als er sich am Ziel sah, kam sein wahres Gesicht zum Vorschein. Augenscheinlich waren seine wirklichen Absichten seinen Amtsgenossen nicht bekannt gewesen; als sie sich enthüllten, waren sie befremdet, zeigten das und wurden nun von ihm feindlich behandelt, der Dichter allerdings nur mit Beschimpfungen, die energischeren Re-

monstranten mit tätlicher Verfolgung. Der Dichter hat schwerlich an einer Gegenaktion teilgenommen. Von den Versen

22^{b}—**24**^{a} ist v. 23 auszuscheiden als Randzitat zu v. 24. Es ist eine Sentenz von allgemeinem Charakter, vgl. 37 5, die aber zu dem Fall des Dichters nicht recht paßt, denn von Nahrungssorgen, auf die sich doch יְכַלְכְּלֵהוּ (Pilp. von כול) bezieht, hat er nichts verlauten lassen; wen sollte er aber hier trösten wollen, wenn nicht sich selbst? Außerdem macht die Einverleibung dieses Spruches mit seiner 2. pers. das אַתָּה v. 24, das Jahwe anredet, unerträglich, da dann doch wenigstens הוּא stehen sollte. יְהֵב ist aramäisch, kommt im AT nicht vor, wird im Targum zu 11 6 für Los gebraucht. Der erste Vierzeiler, 22^{b} 24^{a}, setzt die Charakteristik des aus dem früheren Freunde und Amtsgenossen hervorgegangenen bösartigen Tyrannen fort und weissagt ihm dann wieder den Untergang. תּוֹרְדֵם v. 24^{a} ist wohl in תּוֹרְדֶךָּ oder תּוֹרְדֵנוּ zu verwandeln. בְּאֵר ist ungewöhnliche Orthographie für בּוֹר.

24$^{b\,c}$ Jetzt bringt nun der Dichter selber eine allgemeine Sentenz, die denn auch passend ist und die Weissagung des vorhergehenden Distichons bestätigen soll: die bösen Menschen bringen ihr Leben nicht auf die Hälfte. Eine unschuldige Behauptung, bezeichnend für den Urheber selber; man glaubt zu begreifen, warum der Tyrann ihn laufen ließ und nur auf ihn schimpfte. Der schließende Stichos fehlt im MT, die LXX hat wenigstens יהוה.

Der Verf. von Ps 55 ist mit seiner harmlos unschuldigen Art dem Leser sympathischer als die Urheber der meisten anderen Klagepsalmen, und der Psalm selber würde wegen der Schilderung der jerusalemischen Zustände sogar einen historischen Wert haben, wenn wir mit Sicherheit seine Entstehungszeit bestimmen könnten; die Zeichnung des unordentlichen Wesens in der Hauptstadt, besonders aber des Emporkömmlings und seines Verhaltens gegen die bedeutenderen Leute seiner Umgebung vor und nach Erreichung seiner Ziele, ist nicht bloß interessant, sondern würde auch zur Aufhellung der geschichtlichen Vorgänge, die dem Verf. die Feder zu seiner Klage in die Hand gedrückt haben, wesentlich beitragen. Olshausens Meinung, daß der intrigante Amtsgenosse Alkimus sein könne, hat viel für sich. Alkimus lohnte, als er Hoherpriester geworden war, das Vertrauen, das die Chasidim auf ihn gesetzt hatten, mit brutaler und blutiger Gewaltherrschaft (s. noch Ps 79), bis sie einsahen, daß bei ihm und seinen Helfershelfern weder Treue noch Gerechtigkeit sei (I Mak 7 12—18); auch erregten seine Aenderungen im Tempel bei ihnen Anstoß (cap. 9 54 ff.). Sollte diese Vermutung richtig sein, so gehörte unser Dichter zu den Betrogenen, zu denen, die seine griechenfreundliche Politik nicht mitmachten, und die Ausführung v. 9—12 schildert den in Jerusalem eingetretenen Wirrwarr unter den Parteien und den Druck, den die neue Regierung unter dem Schutz der syrischen Kriegsknechte ausübte (vgl. noch Sach 11 15 ff.).

Psalm 56.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Viele Gegner stellen dem Dichter nach, aber er behauptet mit Gott seine Sache, so kann „Fleisch“ ihm nichts anhaben. Der erste einer Reihe von Miktampsalmen. Sehr schlecht erhaltener Text.

2 3 Die erste Strophe ist überladen, zweimal steht כָּל־הַיּוֹם, das Verbum שָׁאַף und das Partiz. לֹחֵם, ohne daß ein Grund dieser Wiederholungen

Ps 56 [2]*Sei mir gnädig, Jahwe, [sei mir gnädig],*
Denn es trachten nach mir meine Auflauerer;
Allezeit bedrängen sie mich,
[3]*Denn viele bestreiten mich bitter.*

[6]*Allezeit kränken sie meine Sache,*
Wider mich sind all' ihre Gedanken;
Zum Bösen [7]*rotten sie sich [wider mich],*
Verbergen [ein Netz meinen Füßen].

Siehe, sie verfolgen meine Spuren,
Wie der Panther hoffen sie auf meine Seele.
[8]*Nach dem Frevel zahle ihnen aus,*
Im Zorne stürze die Frechen, Jahwe!

---

zu erkennen wäre. Ich halte v. 3a für eine Variante zu dem Komplex שאפני bis כל־היום in v. 2, denn v. 3b schließt sich besser an v. 2b als an v. 3a an, ferner לחם v. 2b für eine Variante zu dem לחמים v. 3b. Umgekehrt ergänze ich den ersten Stichos v. 2 durch ein weiteres חָנֵּנִי nach 57 2. Im zweiten Stichos schreibe ich שׁוֹרְרַי nach der Variante v. 3a, denn אֱנוֹשׁ, das in v. 12 ganz gut am Platze wäre, ist hier beim Eingang wunderlich: wer sollte denn sonst den Dichter befeinden wenn nicht Menschen? שָׁאַף bedeutet schwerlich »zermalmen«, das zu stark wäre, sondern trachten nach jemandem. Zu den Auflauerern s. zu 5 9. In v. 2b ist nach Streichung von לחם der Plur. יִלְחָצֻנִי zu schreiben. In v. 3b übersetzt man מָרוֹם meist: in Hochmut; diese Bedeutung wird nur für diese Stelle angenommen und paßt nicht einmal besonders gut. Ich zerlege das Wort in מַר יוֹם, wovon יוֹם zu v. 4 gehört (so auch Marti); מַר ist als Adv. mit לַחֲמִים zu verbinden.

4 5 enthält Varianten zu v. 10—12. Da an einen Kehrvers nicht zu denken ist, der Inhalt aber besser hinter v. 10 paßt, so streiche ich v. 4 f. an dieser Stelle, um so mehr, als die folgende Strophe

6 7a nichts davon verspüren läßt, daß etwas wie v. 4 f. vorherging, sich vielmehr aufs engste an v. 2 3 anschließt. Der Satz: sie kränken meine Worte immerzu, klingt sehr viel anders als das vermeintliche »zermalmen« in v. 2 f. לָרָע, in v. 6b überflüssig, gehört zum zweiten Distichon, dessen beide Stichen am Schlusse verstümmelt sind. Den ersten darf man wohl durch ein עָלַי vervollständigen vgl. 59 4; dem zweiten fehlt ein Obj. zu dem Hiph. יַצְפִּינוּ, dem Qre durch Umänderung in Qal die Bedeutung »aufpassen« geben möchte. Nach 57 7 setze ich ein רֶשֶׁת לִפְעָמַי hinzu. Ein gewisses Recht zu diesen Ergänzungen gewährt der Umstand, daß die Miktampsalmen sich sachlich und sprachlich sehr nahe stehen. דִּבְרִי meine Worte, die ich für meine Sache vorbringe (112 5).

7b 8 Für הֲמָה lese ich nach 59 4 הִנֵּה. כַּאֲשֶׁר, gemäß dem, daß, ist sehr prosaisch; wenn von den Gegnern gesagt wird, daß sie des Dichters Spuren beobachten, so werden sie mit Jägern oder mit Raubtieren ver-

9 Meine schlaflosen Stunden, du hast sie gezählt,
Tue meine Tränen in deinen Schlauch! *nicht: in dein Buch?*
Dann werden meine Feinde zurückweichen,
Da erkenne ich, daß Jahwe für mich ist.

Tagtäglich rufe ich zu dir,
11 Mit Jahwe behaupte ich meine Sache;
12 Auf Jahwe vertraue ich, fürchte mich nicht,
Was wird Fleisch mir tun?

---

glichen, daher schlage ich dafür כַּנָּמֵר vor. Für das sinnlose פַּלֵּט l. mit Olshausen u. a. פְּלֶם vgl. 58 3: wäge ihnen dar, nämlich den Lohn. Wieder nach 59 4 ist עַוִּים für עַמִּים zu schreiben, denn wegen der gegen einen Einzelnen gerichteten Heimtücke kann Gott doch nicht »Völker« stürzen; הוֹרִיד wie 59 12 55 24.

9 10 Für נֹדִי, mein Fliehen, schreibe ich נְדָדַי, mein schlafloses Hinundherwälzen vgl. Hi 7 4; wahrscheinlich war dann סְפַרְתָּה (weibl. Suff. im Sing. zu einem sachlichen Plur. vgl. Ges.-K.[26] § 145k) beabsichtigt; zählen kann man wohl נְדָדִים, aber nicht נֹד. זֶה v. 10[b] nach vorhergehendem אָז wie עַתָּה זֶה vgl. I Reg 17 24. Am Schluß von v. 9 eine Glosse: »nicht: in deinem Buch?«, die eine andere Lesart für בְּנֹאדֶךָ vorschlägt; aber der Schlauch, der an den Tränenkrug unseres Märchens erinnert, ist viel poetischer als das himmlische Buch, in dem die Namen, Eigenschaften, Schicksale (auch die Sünden 51 3) der Frommen verzeichnet sind; dies Buch ist allerdings sehr beliebt bei den jüngeren Schriftstellern des ATs bis auf die Chasiden unserer Tage. In v. 10 ist ביום אקרא, das hinter dem אָז von v. 10[a] völlig post festum kommt, eine verirrte Variante zu der folgenden Strophe

11 12, die sehr schlecht erhalten ist und zu der v. 4 f. eine etwas bessere Variante liefert. Mir scheint, daß die Strophe mit יוֹם יוֹם אֶקְרָא אֵלֶיךָ begann. Das erste יום ist jetzt in dem מרום von v. 3 (s. d.) versteckt, vielleicht auch in dem ב von ביום in der nach v. 10 verschlagenen Variante. אִירָא v. 4 ist schlechter als אֶקְרָא v. 10, da der Dichter sich eben nicht fürchtet; אֵלֶיךָ ist in v. 4 und in LXX auch in v. 10 erhalten. Das אֲנִי אֶבְטַח v. 4 ist wahrscheinlich Variante zu dem folgenden בָּטַחְתִּי v. 5 12, darf ihm jedenfalls nicht unmittelbar vorhergehen. Daß mit (דָּבָר) אֲהַלֵּל דְּבָרוֹ nichts anzufangen ist, zeigen alle Erklärungsversuche. Ich lese mit LXX (v. 5) דְּבָרַי und schreibe אֲכַלְכֵּל nach 112 5. בָּשָׂר v. 5 mag ein wenig besser sein als אָדָם v. 12. Die Strophe bildet eine natürliche Fortsetzung zu v. 9 10: trotz der Uebermacht und der Heimtücke der Feinde wird der Dichter das Feld behaupten, weil Gott für ihn ist. Man erführe gern, was er mit »seiner Sache« (v. 6 12) eigentlich meint, aber konkrete Angaben dieser Art darf man ja leider von den Psalmdichtern nicht erwarten. Auch die Schlußstrophe

13 14 schließt sich ungezwungen an, nur ist mir nicht sicher, ob

13 *Mir liegen, Jahwe, Gelübde für dich ob,*
Ich werde dir Lobopfer bezahlen,
14 *Denn du rettest meine Füße vorm Stürzen,*
Einherzuwandeln im Licht des Lebens.

Ps 57 A 2 *Sei mir gnädig, Jahwe, sei mir gnädig,*
Denn in dir birgt sich meine Seele,
Und im Schatten deiner Flügel verberge ich mich,
Bis vorübergehen die Stürme.

3 *Ich rufe zum höchsten Gotte,*
Zum Gott, der mir genug tut,
4 *Er wird senden vom Himmel und mich retten,*
Wird fortstoßen die, die nach meiner Seele trachten.
Gott wird seine Gnade und Treue senden

---

sie vom Dichter stammt oder vom Liturgen; jedenfalls berührt sie sich auffallend mit dem Gelübdelied Ps 116. In v. 14 wieder eine Randbemerkung, die eine andere Lesart vorschlägt: »nicht: meine Füße vor dem Sturz?«; ich habe oben diese Wendung, die ja wohl einer anderen Handschrift entnommen ist, vorgezogen, weil sie mit dem הִתְהַלֵּךְ zusammen ein hübsches Bild ergibt, ohne behaupten zu wollen, daß sie ursprünglicher sei als die andere: meine Seele vom Tode. Aehnlich steht es mit den beiden Varianten im letzten Stichos. Alle diese Wendungen finden sich auch 116 8 f. Hat der Dichter die Strophe geschrieben, so ist הִצַּלְתָּ das perf. confidentiae: du rettest sicherlich.

Der Psalm scheint mit den folgenden Miktampsalmen (57—59) dieselbe Situation vorauszusetzen und könnte sogar mit ihnen denselben Verf. haben. Die lauernden Feinde, die die „Sache" des Dichters anfechten, müssen irgendwie mit der herrschenden Partei gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zusammenhangen. Siehe weiter die Schlußbemerkung zu Ps 59.

Psalm 57 1—7.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Der Dichter muß unter Menschen mit feindseliger Gesinnung leben, die ihn wie Raubtiere umlagern und sein Leben bedrohen, aber Jahwe wird ihn vom Himmel her retten.

2 Der Anfang wie in Ps 56. Zu חָסְיָה statt חָסְתָה s. Ges.-K. 26 § 75 u. Nach diesem Wort kann der Dichter nicht mit אֶחְסֶה fortfahren, das Reminiszenz eines Abschreibers aus 36 8 sein mag; ich lese dafür אֶחְבֶּה, um so mehr als unsere Stelle mit Jes 26 20 so stark übereinstimmt, daß die eine von der anderen abhängig sein muß, wahrscheinlich die unsere von Jes 26. Die Inkongruenz zwischen Subj. und Prädikat in יַעֲבֹר הַוּוֹת kommt schwerlich auf Rechnung des Verf.s; Bickell stellt mit Recht תַּעֲבֹרְנָה her.

3 4 (und das erste Wort von v. 5). Für גֹּמֵר v. 3 schreibt man wohl besser גֹּמֵל. Der vierte Stichos ist auseinandergerissen durch die Glosse: Gott wird seine Gnade usw. senden, die nach 42 9 43 3 dem kurzen Aus-

5 Mitten unter Löwen muß ich wohnen,
Die gierig sind auf Menschen,
Deren Zähne Spieß und Pfeile sind
Und deren Zunge ein scharfes Schwert.

7 Ein Netz haben sie bereitet für meine Füße,
Doch ihre Sohle wird verstrickt;
Sie gruben für mich eine Grube,
Doch werden mitten in sie hineinfallen.

druck unseres Dichters: er wird vom Himmel senden, das notwendige Objekt geben zu müssen glaubt; indessen kann יָרוּ zu יִשְׁלַח hinzugedacht werden vgl. 18 17. Die Glosse ist mit einer Gedankenlosigkeit in den Text hineingesetzt worden, wie sie nur einem Abschreiber im AT möglich ist, denn sie beraubt jetzt שֹׁאֲפִי, wie zu lesen ist, seines Genitivs נַפְשִׁי, das jetzt einsam und verlassen am Anfang von v. 5 dasteht (wofern es nicht ein mitleidiger Exeget mit dem Folgenden verbindet und die arme Seele unter Löwen wohnen läßt). Für das sinnlose חֵרֵף (Gott beschimpft den, der nach mir schnappt, lautet jetzt der Text, dahinter noch ein Sela!) l. הָדַף oder besser יָהֹדְפָה. שֹׁאֲפָה wie 56 2.

5 (vom zweiten Wort an). לָהַט heißt immer »brennen«; feurige Löwen mit Spießen als Zähnen gäben ein schaurig schönes Bild, aber man muß dem Dichter nicht zu viel zumuten; man kann sich begnügen mit לֹהֲמִים, gierig schlingend; freilich kommt das arabische Wort lahima im AT nur im Hithp. vor. בְּנֵי־אָדָם ist das Obj. dazu: Menschen fressende Löwen. Wieder eine Stelle, wo die herrschende Partei mit Löwen verglichen wird. Unser Autor denkt übrigens wohl an die Sage von Daniel in der Löwengrube Dan 6. Er hat aber mit Löwen zu tun, deren Zähne und Zunge aus Pfeilen, Schwert und Lanze bestehen, mit bösartigen Machthabern und ihren Schergen.

6 = v. 12 gehört nicht zu diesem Psalm, zerstört vielmehr den Zusammenhang und steht von seiner richtigen Stelle ungefähr so weit entfernt wie im vorigen Psalm v. 4 f. von v. 11 f. (s. zu 37 7). Er unterscheidet sich von v. 12 nur durch den Art. vor שמים.

7 Die Leute, denen das neue Bild vom Netz und der Grube gewidmet ist, sind wohl nicht dieselben, die Löwen genannt wurden, sondern die speziellen Feinde des Dichters, Anhänger der herrschenden Partei, die ihn durch Intrigen deren grausamer Justiz überliefern möchten. Der Dichter tröstet sich mit den uns schon aus 7 16 9 16 17 bekannten Sprichwörtern. כָּפְפָה נַפְשִׁי, er hat gekrümmt meine Seele, ist unzweifelhaft unrichtig; abgesehen von dem sonderbaren Ausdruck erwartet man einen Satz, der etwa dem נָפְלוּ des vierten Stichos entspricht. Mit Buhl lese ich כַּפָּם für כפף (zu dem כַּף ist פֶּעֶם hinzuzudenken); für נפשי schlage ich נִקְשָׁה vor nach 9 17: ihre Fußsohle wird verstrickt. Vielleicht setzt man aus rhythmischen Gründen dem zweiten und vierten Stichos noch ein וְ vor.

Ps 57 B = 108 A

8 Mein Herz ist bereit, Jahwe,
Ich will singen und spielen,
Mein Herz ist bereit;
9 Du bist meine Ehre.

Wach auf, Harfe und Zither,
10 Ich will dich loben unter den Völkern, Jahwe,
Wecken will ich die Morgenröte!
Dir spielen unter den Nationen.

11 Denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade
12 Erhebe dich über die Himmel, Jahwe!
Und bis zu den Wolken deine Treue.
Ueber die ganze Welt deine Ehre!

Aus der Aehnlichkeit der Sprache und des Inhalts darf man vielleicht schließen, daß Ps 57 A und 56 denselben Verf. haben. Die Gegner des Dichters führen die Waffen, man denkt an die Söldner der späteren Hasmonäer (vgl. zu 22 14. 17—19).

Psalm 57 8—12 und Psalm 108 2—6.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Ein Loblied auf Jahwe, dessen Gnade bis an die Wolken reicht; wahrscheinlich ein Morgenlied. Ps 108 2—6 ist wohl eine Abschrift von 57 8 ff., da auch er Elohim statt Jahwe sagt.

8 9[a] (108 2) Aus dem Herzen kommen im AT die Gedanken, also auch die Poesie. נָכוֹן, bereit, nämlich zum Singen, vgl. Ex 34 2. Das zweite נָכוֹן לִבִּי fehlt 108 2 im MT, nicht aber in der LXX. 57 9[a] hat עוּרָה, 108 2[d] dafür אָעִירָה; von einem Schreibfehler kann keine Rede sein, es muß an einer von beiden Stellen Konjektur vorliegen. Aber nicht in Ps 108 2, denn aus עוּרָה hätte niemand das unverständliche אָעִירָה gemacht. Ich nehme an, daß der Dichter אָעִירָה schrieb, daß dieses in אָעִירָה verdarb und letzteres erst nachträglich in 57 9 zu עוּרָה »verbessert« wurde. Bei der Aenderung ging man von der Annahme aus, daß כָּבוֹד die Seele bezeichnen solle; aber wenn das Herz »bereit« ist, sollte die Seele nicht mehr erst zum Aufwachen aufgefordert werden müssen. Jahwe ist des Dichters Ehre, d. h. Gegenstand seiner Ehrung vgl. Jer 17 14: du bist mein Hoffen.

9[b c] **10** (108 3 4) Zither und Harfe wie 33 2, beide durch den Einen Art. zu dem Begriff Musik vereinigt. Nach v. 9[c] ist das Gedicht ein Morgenlied; aus v. 10 könnte man schließen, daß es in der Diaspora entstanden sei, aber es kann auch für den Gesang am Tempel bestimmt sein, wo man oft zu allen Völkern spricht.

11 12 (108 5 6) Das erste Distichon wie 36 6 und wohl daher entlehnt, das zweite ein rhetorischer Imper. für den Indik.: es erhebt sich usw.

Das harmlos unbedeutende Lied ist wohl von einem Besitzer des Miktambüchleins am Rande niedergeschrieben, um es vor dem Untergang zu bewahren.

Psalm 58.

Versmaß 4. 4 | 4. 4 | 4. 4. Ein Kampfpsalm gegen die „Götter", den Priesteradel, der ungerecht und gewalttätig regiert, überhaupt nichts taugt, aber von Jahwe vernichtet werden soll, daß die „Gerechten" ihre Freude an der Rache haben und

Ps 58 [2]*Sprecht ihr wahrlich, ihr Götter, Recht,*
Richtet in Gradheit die Menschen?
[3]*Und doch im Verborgenen tut ihr Frevel,*
Wägt im Lande dar die Gewalt eurer Hände.

ihre Füße im Blut der Gottlosen baden, die übrigen Menschen aber einsehen sollen, es sei doch von Vorteil, gerecht zu sein.

2 3 Der erste Sechszeiler ist unvollständig, es fehlt ein Distichon und zugleich ein guter Uebergang von v. 2 3 zu v. 4 ff. Daß das Gedicht den אֵלִם, wie für אֵלֵם zu lesen ist, gelte, darin sind seit HOUBIGANT fast alle Exegeten einig, es fragt sich nur, wen der Dichter damit meint. Früher glaubte man, aus Ex 21 6 22 7 schließen zu dürfen, daß die Obrigkeit Elohim genannt worden sei, aber diese Stellen reden vom Heiligtum, wo die Gottheit wohnt und wichtigen Rechtshandlungen präsidiert oder schwierige Rechtsfälle durch das Orakel oder die Thora der Priester entscheidet vgl. Dtn 17 8 ff. I Sam 2 25; die Stelle Ex 21 6 spricht sogar vom Hausgott am Türpfosten. Es ist überhaupt unwahrscheinlich, daß jemals in Israel Menschen wegen einer Würdestellung im Ernst den Titel El erhalten hätten, wenn auch manchem nachgesagt wurde, seine eigene Faust sei für ihn ein El. Nun könnte man meinen, unser Dichter (und der von Ps 82) rede ptolemäische oder seleuzidische Könige an, die sich wie Götter ehren und bisweilen Θεός nennen ließen vgl. die Anspielung in Dan 6 7. Aber diese Annahme wird durch die v. 4 ff. gegebenen Urteile über die Elim und die Drohungen v. 7 ff. durchaus nicht bestätigt. Von heidnischen Königen wäre nicht gesagt, daß sie abtrünnig sind, von Mutterleib an irren, Lüge reden usw., und den Weltmächten drohen israelitische Dichter und Propheten niemals so, wie es v. 7 ff. geschieht. Ebenso ist die Aufforderung an die Elohim in Ps 82, daß sie der Waise und dem Armen zum Recht verhelfen sollen, gewiß nicht an die Oberinstanz in Alexandrien oder Antiochien, die sich um solche Kleinigkeiten nicht zu kümmern hatte, sondern an die jüdische Regierung und Justiz gerichtet. Nun haben sich die Priesterfürsten des zweiten Tempels niemals Götter genannt, aber die Hasmonäer ließen sich, wie besonders Ps 110 zeigt, fast so übertrieben feiern, als wären sie Götter. Schon in älterer Zeit waren Schmeicheleien dieser Art möglich vgl. II Sam 14 17 20; im zweiten Jahrh. aber sagt ein Prophet: das Regentenhaus solle wie Gott sein Sach 12 8. Nimmt man hinzu die orientalische προσκύνησις und die Einflüsse des ägyptischen und syrischen Hofzeremoniells, so ist nicht auffällig, daß der Dichter in seinem Ingrimm die Hasmonäer mit einem Titel belegt, den man an den fremden Höfen hören konnte, den zwar die Hasmonäer sich selber nicht beilegten, der aber zu ihrem Gebaren und den Schmeicheleien der Höflinge zu passen schien. Fremde Fürsten haben israelitische Dichter und Propheten schon früher mit Hohn angegriffen, wenn sie den Göttern gleich sein wollten (vgl. Jes 14 12 f. Hes 28 12 ff.), jetzt wendet sich der Hohn

4 Abtrünnig sind die Frevler von Mutterschoße an,
Verirrt die Lügenredner von Mutterleibe her;
5 Gift haben sie ähnlich der Schlange,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verschließt,
6 Die nicht hört auf die Stimme der Beschwörer,
Des ausgewitzten Zaubermeisters.

7 Jahwe, zerschlage ihre Zähne in ihrem Munde,
Das Gebiß der Vipern reiß heraus, Jahwe!
8 Mögen sie zergehen wie Wasser, das sich davon macht,
Wie zartes Gras, das zusammensinkt,
Und 9 wie die Schnecke, die in Schleim zergeht,
Die Fehlgeburt des Weibes, nicht gesehn von der Sonne!

---

des Pharisäers auch gegen die eigenen Fürsten. Von Elim, sagt der zornige Dichter, sollte man ein gerechtes Regiment erwarten dürfen, aber in Wirklichkeit verüben sie Frevel, עוֹלָה (oder vielleicht עַוְלָה mit archaistischer Endung). Zu פָּעַל, verüben, paßt בִּלֵּב nicht; ist das Verbum richtig, so mag das letztere aus בִּלְבַּב verderbt sein, das dann in formalem Gegensatz zu בָּאָרֶץ steht: ihr privater Lebenswandel ist nichtswürdig (s. Ps 59), ihre Regierung befolgt den Satz: Macht geht vor Recht, sie werfen die Gewalt ihrer Hände »in die Wage der Gerechtigkeit«, wie der deutsche Dichter sagt. Da ein Distichon ausgefallen ist, das man bei diesem originellen Dichter nicht durch eine Anleihe bei anderen Stellen zu ergänzen wagt, geht die folgende Strophe

4—6 etwas unvermittelt zu der 3. pers. über. Die Frevler und Lügenredner taugten schon von Kind auf nichts. Aus rhythmischen Gründen, aber auch, weil es sich nicht um Gottlose im allgemeinen, sondern um diese bestimmten Frevler handelt, schreibe ich הָרְשָׁעִים. In v. 5^a ist wohl das zweite חמת mit der LXX zu streichen; ob das erste stat. constr. (wozu Ges.-K.[26] § 130a zu vergleichen) oder archaist. abs. sein soll, der rhythmisch vorzuziehen wäre, ist nicht auszumachen. In v. 5^b ist יַטְאִם Indic. Das Bild von dem Schlangenbeschwörer, der mit dressierten Giftschlangen seine Kunststücke macht, bisweilen aber trotz aller Vorsicht von einer stockischen Otter gebissen wird, scheint mir nicht anwendbar auf das Verhältnis irgend eines Juden, auch des vornehmsten, zu einem ägyptischen oder syrischen Oberkönig, wohl aber auf die Stellung eines jüdischen Schriftgelehrten zu seinem hasmonäischen Fürsten. Wenn ein Mann wie der Dichter, ein צַדִּיק, den zum Rechten mahnt, so hört der nicht, sondern reagiert darauf mit verderblicher Tücke. Zu פֶּתֶן s. Nowack, Archäologie I § 15 3.

7—9 Der Zorn macht beredt, das zeigt die Flut von Verwünschungen, die jetzt der Dichter losläßt. Man kann ihm übrigens nicht zutrauen, daß er plötzlich die Ottern mit jungen Löwen vertauscht, für die die Abschreiber eine Vorliebe haben (vgl. 34 11); ich schreibe צִפְּעֹנִים für כְּפִירִים.

10 Bevor eure Töpfe den Stechdorn spüren,
So Dorn wie Distel — er stürmts hinweg!
11 Der Gerechte freut sich, weil er Rache geschaut,
Seine Füße wäscht er im Blut des Gottlosen.
12 Und es spricht der Mensch: doch Frucht hat der Gerechte,
Doch giebt's Götter, die richten im Lande!

In v. 8a steht ימאסו für יִמַּסּוּ (von מָסַס); das Hithp. הִתְהַלֵּךְ (mit Dat. eth.) wie das Niph. 109 23. Der zweite Stichos v. 8b ist unverständlich, Pfeile, gar »getretene« Pfeile gehören nicht in den Zusammenhang. Indem ich das erste und dritte Wort ihren Platz wechseln lasse, lese ich כְּמוֹ חָצִיר רַךְ (vgl. Hes 17 22) für כמו חצו ירך. חָצִיר רַךְ war vergessen und am Rande nachgetragen worden; die Umstellung des vermeintlichen חצ ירך besorgte der Pfiffikus von Abschreiber. Für יתמללו liest man wohl besser יְמֹלֵל und setzt das schließende ו vor das erste Wort von v. 9: וְכָמוֹ. In v. 9b steht חֲוַי (stat. constr.!) für חֲוֵי (vgl. Ges.-K.[26] § 75 o). Die Bedeutung von שַׁבְלוּל ist unsicher. Die Wünsche, die der Dichter den Elim widmet, sind viel zu sehr von einem intimen Haß diktiert, als daß sie anderen als persönlichen Gegnern gelten könnten. Heidnische Oberherren werden ja durch andere ersetzt, wenn sie sterben; er wünscht das allmähliche (s. zu 59 11 f.) Verfaulen und Vergehen einer Dynastie, die »ihr Ohr verstopft« und tut, was sie will, und nicht, was die »Gerechten« wollen.

10—12 כְּמוֹ — כְּמוֹ wie sonst כְּ — כְּ, vgl. I Reg 22 4. Für חָרוֹן lies חָרוּל; חַי mag wie unser Quecke (von quick, lebendig = חַי) ein unausrottbares Unkraut bedeuten oder aus חוּחַ entstellt sein; beide Wörter alliterieren an einander wie unser Dorn und Distel. Der Parallelismus führt darauf, daß alle diese Unkräuter als Brennmaterial auf freiem Felde dienen; da sie natürlich nur in getrocknetem Zustande verwendet werden, so kann ein kräftiger Windstoß den leichten Brennstoff fortführen und der ganzen Kocherei, die hier ein Bild für das Aushecken böser Pläne ist (vgl. Jer 1 13 14), ein Ende machen. Ob das Subj. von יְשַׁעֲרֶנּוּ Jahwe oder »es« ist, kommt auf dasselbe hinaus. Das zweite Distichon v. 11 ist die Kundgebung eines wahrhaft entsetzlichen Hasses; das dritte v. 12 nimmt schon die wichtigste Folge des Sieges über die gegnerische Partei vorweg: der »Mensch«, das Publikum, die Masse des jüdischen Volkes, wird erkennen, daß es doch Vorteil bringt, Pharisäer zu sein oder den Pharisäern sich anzuschließen. Am Schluß spielt der Dichter auf den Anfang v. 2 an und hat die Kühnheit, von אלהים im Plur. zu sprechen, von richtenden Göttern, obwohl er Jahwe meint. בָּאָרֶץ heißt hier wohl: im Lande; es handelt sich ja darum, wer künftig im Lande, im jüdischen Volk (עַמִּי 59 12), die Herrschaft haben soll.

Ps 58 mit seiner originellen, derben Sprache und seinen drastischen Bildern ist, objektiv vom literaturgeschichtlichen Standpunkt betrachtet, gewiß keiner von den geringeren Psalmen und kann in historischer Hinsicht als nicht unwichtiges Dokument für die innere Geschichte des jüdischen Volkes gelten; seine religiöse

Ps 59 [2]*Rette mich von meinen Feinden, mein Gott,*
Vor denen, die sich wider mich erheben, schütze mich,
[3]*Rette mich von den Uebeltätern*
Und vor den Männern des Bluts hilf mir!

[4]*Denn siehe, es lauern auf meine Seele,*
Rotten sich wider mich Freche,
Ohne mein Vergehen und Verfehlen,
Jahwe, [5]*ohne meine Schuld.*

Sie rennen und stellen sich auf,
Rege dich mir entgegen und sieh,
[6]*Bist du doch Jahwe der Heere,*
Der Gott Israels!

Wach auf, heimzusuchen alle Stolzen,
Begnadige nicht die argen Treulosen!
[8]*Siehe, sie geifern mit ihrem Munde,*
Schmähungen sind auf ihren Lippen.

Haltung kann uns allerdings nicht anmuten. Er paßt auf keine Zeit so gut wie auf die, wo der Kampf zwischen Johannes Hyrkanus und seinen Nachfolgern einerseits und den „Gerechten", den Pharisäern andererseits entbrannte. Als die Pharisäer nach dem Tode des Alexander Jannäus zur Herrschaft gelangten, wuschen sie wirklich ihre Füße im Blut der Gottlosen. Zur Zeit der Entstehung dieses Gedichts ist es noch nicht zum offenen Kampf gekommen; wir mögen mit ihm im Anfang der Regierung des Alex. Jann. stehen.

Psalm 59.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Ein Ruf nach Hilfe gegen freche, stolze, lügnerische, schwelgerische Gegner, die Jahwe nicht erwürgen, sondern unstät und flüchtig machen möge, damit das Volk es nicht so bald vergesse.

2 3 Die Gegner sind Männer des Bluts (55 24). Das הַצִּילֵנִי v. 2 mag absichtlich v. 3 wiederholt sein, die LXX hat allerdings verschiedene Wörter.

4 (nebst בלי־עון v. 5). Zu v. 4[a] vgl. 56 7, zu den »Frechen« außerdem 56 8. Für עון l. mit vielen Exegeten עָוֹנִי.

5 6[a] רוץ und נָכוֹן sind militärische Ausdrücke; die gegnerische Phalanx rennt, um den besten Platz für die Aufstellung zu gewinnen; auch im Mittelalter kommt dies Rennen vor, um den Feind gegenüber Sonne und Wetter in Nachteil zu bringen. Das zweite Distichon v. 6[a] ist ein Zustandssatz: Jahwe ist doch selbst ein Krieger, der Gott der Heere, dazu der Gott Israels, er muß doch sehen, was die Feinde wollen, und seinem Getreuen als Beschützer Israels zu Hilfe kommen.

6[b c] **8** Was die גּוֹיִם v. 6[b] hier sollen, wäre schwer zu sagen, denn der Psalm dreht sich ja deutlich genug um Kämpfe innerhalb der Judenschaft. L. גּוֹיִם = גְּאוֹנִים = גֵּאִים wie in 9 16 ff., vgl. 94 2 140 6. V. 7 = v. 15;

9 Aber du, Jahwe, lachst über sie,
Du spottest aller Stolzen;
10 Meine Stärke, auf dich habe ich Acht,
Denn Jahwe ist meine Burg, mein Gott.

11 Seine Gnade wird Jahwe mir begegnen lassen,
Mich meine Lust sehen lassen an meinen Auflauerern;
12 Erwürge sie nicht, damit mein Volk es nicht vergesse,
Mache sie flüchtig durch dein Heer und unstät!

---

vielleicht ist v. 7 an diese Stelle dadurch geraten, daß der Abschreiber des vom Liturgen ihm übergebenen Gedichts nach dem Sela v. 6, verführt durch die große Aehnlichkeit der ersten Wörter von v. 8 mit denen von v. 16, sich schon bei der nächsten Spalte angelangt glaubte und später, als er merkte, nicht schon bei v. 16, sondern bei v. 8 zu stehen, den v. 7 nicht wieder ausstrich, um sein Manuskript nicht zu entstellen; denn meist werden die Abschreiber um Lohn geschrieben haben und nach dem Aussehen ihrer Abschrift bezahlt sein. In v. 8b schreibe mit Wellh. חֲרָפוֹת für חֲרָבוֹת, das durch 57 5 beeinflußt sein mag. Das Sätzchen v. 8c: denn wer hört zu? ist unsinnig in einem Zusammenhang, wo von böser Rede gesprochen wird: wird sie nicht gehört, so braucht sich der Dichter nicht über sie zu ereifern; der verwandte Satz 94 7 ist besser an seinem Platz.

9 10 (und das erste Wort von v. 11). Auch hier sind die Stolzen in Heiden verwandelt. Bei denen, die diese Lieder zum allgemeinen Gebrauch herausgaben, läßt sich das eher entschuldigen, als bei einem Exegeten, daß er wegen der Heiden nach dem allegorischen Ich ruft. Zu v. 10 haben wir eine Variante in v. 18, die zwischen den Kolumnen gestanden haben muß; sie hat richtig עֻזִּי statt עֻזּוֹ v. 10, wogegen ihre anderen Abweichungen töricht sind, denn זִמֵּר (statt שַׂמַּר) wird durch אֱלֹהַּ widerlegt und חסדו, wie Ktib v. 11 richtig schreibt, gehört zum Folgenden, nicht zu אֱלֹהַי oder besser וֵאלֹהַי, wie zu lesen ist.

11 12a b Der Verf. hofft auf Jahwes Gnade (Jahwe gehört in den ersten Stichos), daß die Gegner des Dichters unschädlich gemacht werden, aber nicht durch den Tod, sondern durch die Aechtung. Eine merkwürdige Bitte! Auch in Ps 58 wurde den »Elim« kein plötzlicher Tod gewünscht, sondern ein langsames Vergehen, wohl aus demselben Grunde: »damit mein Volk es nicht vergesse«, damit es einen nachhaltigeren Eindruck mache, als etwa plötzlicher Tod oder Ermordung ihn hervorbringen würde. Für הוֹרִידֵמוֹ l. mit de Lagarde הֲנִידֵמוֹ und vgl. zu den beiden Verben in v. 12b das נָע וָנָד Gen 4 12: die »Stolzen« sollen durch Jahwes Heer (Joel 2 25), durch von Jahwe gesandte Rachegeister umhergescheucht werden, sind sie doch auch Männer des Blutes wie Kain. Das חֵילְךָ ist etwas deutlicher als einige Stellen im Buch Hiob (s. zu Hi 18 11 f.), die auf den Glauben an Rachegeister hinzudeuten

Gieb sie dahin, Herr,
13In die Sünde ihres Mundes, die Lästerung ihrer Lippen!
Mögen sie sich fangen in ihrem Stolz
Wegen des Fluchs und der Lüge, die sie reden!

14Tilg' aus im Grimme, tilge,
Jahwe, ihren Frevel, laß sie erkennen,
Daß Jahwe in Jakob herrscht
Bis zu [allen] Enden der Erde!

15Sie sitzen zum Abend, heulen
Wie Hunde und durchkreisen die Stadt!
Die da taumeln zum Essen,
Wenn sie nicht satt kriegen, murren sie.

---

scheinen, doch spricht das Altertum von solchen Dingen mit Zurückhaltung (vgl. den euphemistischen Namen Eumeniden). An Alexander Jannäus wäre nach seiner Niederlage durch Demetrius Eukärus diese Verwünschung beinahe in Erfüllung gegangen, nur benahm sich »mein Volk« anders als hier erwartet wird, gerade das Umherirren des »stolzen« Königs regte das Mitgefühl und den Patriotismus des Volkes an und gab ihm den Sieg über die Pharisäer. Daß nur ein Stümper hier zwei Vokative wie »unser Schild, Herr« nachhinken lassen könnte, ist klar, vielmehr bildet

12c mit **13** die folgende Strophe; lies מַגְנֵנוּ für מָגֵנּוּ, sodann mit Pesch. Targ. Vulg. בְּחַטַּאת, sowie דִּבַּת für das nichtssagende דְּבַר. יְסֻפָּרוּ heißt einfach: die sie reden, wie öfter bei sehr jungen Schriftstellern. אָלָה und כַּחַשׁ sind vielleicht ein Hendiadyoin: Meineid, lügenhaftes Schwören. Unserem gestrengen Frommen ist auch das Privatleben des Adels stark anstößig vgl. 58 3.

14 וְאֵינֵמוֹ würde in dem Sinne: sodaß sie nicht mehr sind, nicht besonders gut mit v. 12 harmonieren; ich schlage dafür אוֹנֵמוֹ י vor (אָוֶן; י = יהוה). Der letzte Stichos ist zu kurz; vielleicht darf man לְכָלֵה für לְ einsetzen. Die Enden der Erde kommen deswegen in Betracht, weil »Jakob«, oft ein Ausdruck für die ganze Judenheit, über die ganze Erde zerstreut ist und jene Großen z. B. in Aegypten (wie jener Onias in Leontopolis) noch recht wohl eine Rolle hätten spielen können, wenn sie aus Judäa vertrieben wurden. Aber Jahwe, d. h. das Gesetz, wie es die Schriftgelehrten und Pharisäer verstanden, soll in ganz »Jakob« regieren.

15 16 L. יִשְׂבְּעוּ für יָשֻׁבוּ. Der Dichter spricht von den abendlichen Gelagen, zu denen die »Stolzen« zusammensitzen, wo sie Lieder anstimmen (wie schon zur Zeit des Amos Am 6 4 ff.), aber nach des Dichters Urteil wie Hunde heulen; nachher streichen sie dann als Nachtschwärmer durch die Stadt, wie es auch die Hunde tun. Bekanntlich wird dem Alexander Jannäus von jener pharisäischen Tradition, der Josephus

17 Ich hingegen besinge deine Stärke
Und bejubele bis zum Morgen deine Gnade,
Denn du bist eine Burg für mich geworden
Und eine Zuflucht am Tage meiner Bedrängnis.

folgt, eine wüste Lüderlichkeit zur Last gelegt. Nach v. 16 scheinen die vornehmen Wüstlinge oft einem Angehörigen ihrer Gesellschaftsschicht ins Haus zu fallen, um sich von ihm bewirten zu lassen; wenn sich dann der so Ueberfallene seiner lästigen Pflicht entzieht, so schimpfen sie (l. nach LXX יָלִינוּ). הֵמָּה heißt etwa: die und die, die einen und anderen von den Zechbrüdern, die sich vollgetrunken haben und dann johlend und lärmend ein Nachtessen verlangen. Der Dichter scheint das beobachtet zu haben, wie der »Weise« von Prv 7 6—23 von seinem Fenster aus in dunkler Nacht das ehebrecherische Weib und den von ihr eingefangenen Jüngling beobachtet hat; man übte in Jerusalem strenge Aufsicht über einander. Daß dies Genrebild aus dem Leben der oberen Kreise hier noch am Schluß nachgebracht wird, zeigt eigentlich, daß unser gestrenger Autor nicht so ganz sicher ist, ob seine Wünsche v. 12 ff. so sehr bald in Erfüllung gehen werden. Aber es dient freilich auch dazu, den Gegensatz zwischen dem hasmonäischen Kriegeradel und den strengen Frommen in ein helles Licht zu stellen; diese bringen nach

17 18 die Nächte anders zu. Dem Hundegeheul der vornehmen Zechbrüder stellt der Dichter seinen frommen Nachtgesang gegenüber. לַבֹּקֶר heißt: bis zum Morgen (vgl. Dtn 16 4); die Frommen loben Gott und sein Gesetz nicht bloß siebenmal am Tage (119 164), sondern werden auch in der Nacht bestimmte Gebetszeiten beobachtet haben. Damit ist das Gedicht zu Ende, denn v. 18 ist ja nur eine verirrte Variante zu v. 10 f.

Wenn die Ps 56—59 auch nicht von derselben Hand herstammen müssen, so fallen sie doch gewiß in dieselbe Zeit. Die „Männer des Blutes und des Truges", die „Frechen", die „Götter", die „Stolzen", die „Löwen", die „Auflauerer" sind überall Leute von derselben Partei, der Krieger- und Priesteradel und ihr sadduzäischer Anhang, dem der „Gerechte", der Pharisäer, gegenübersteht. Beide Parteien ringen um die Herrschaft über das Volk, jene mit der „Gewalt ihrer Hände", mit Spieß und Schwert, diese mit dem Gesetz, beide mit gegenseitigen Anklagen vor Gott und vor der Oeffentlichkeit. Interessant ist, daß Ps 59 (und 58) den Gegnern nicht einen plötzlichen Tod, sondern Aechtung und ein langsames Vergehen wünscht, „damit mein Volk es nicht vergesse". Die Pharisäer finden es wünschenswert, nicht durch eine plötzliche Katastrophe, die ja wohl auch das ganze Volk in Mitleidenschaft gezogen hätte, die Herrschaft zu gewinnen, sondern die Gegner langsam aber gründlich aus ihrer Stellung verdrängt zu sehen, um dadurch das Volk um so sicherer und auf die Dauer an die Sieger zu ketten. Sie hatten wohl das Gefühl, daß das Volk noch nicht recht gewillt sei, die Verdienste der Makkabäer zu vergessen und sich dem Lebensideal der Schriftgelehrten zu unterwerfen. Um die geistige und politische Situation richtig zu beurteilen, darf man nicht vergessen, diesen und ähnlichen pharisäischen Psalmen die sadduzäischen gegenüberzuhalten (Ps 2 18 20 f. 68 72 89 99 110 usw.).

Ps 60 A [3]*Jahwe, du hast uns verstoßen, niedergerissen,*
Hast gezürnt, stelle uns wieder her!
[4]*Du hast beben lassen das Land, es aufgespalten,*
Heile seine Brüche, denn es wankt.

[5]*Du hast dein Volk Hartes trinken lassen,*
Hast uns getränkt mit Taumelwein,
[6]*Hast gegeben deinen Verehrern ein Signal,*
Sich zu sichern vor dem Bogen.

[7]*Damit deine Lieblinge gerettet werden,*
Hilf mit deiner Rechten und erhöre uns!
[12]*[Warum] verstießest du uns und zogst nicht aus,*
Jahwe, mit unseren Heerscharen?

Psalm 60 3—7 12b—14 (108 7 12b—14).

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Nach einer schweren Niederlage bitten die Juden Jahwe um Hilfe, da Menschenhilfe eitel ist.

3 4 תְּשׁוֹבֵב scheint absolut gebraucht und darum mit dem Dativ konstruiert zu sein: Wiederherstellung gewähren. Die Niederlage war gründlich, wirkte wie ein Erdbeben. רְפָה ist schlechte Orthographie für רְפָא; das Wort heilen steht oft vom Wiederherstellen beschädigter Bauten.

5 6 Mit Geiger und de Lagarde ziehe ich הִרְוִיתָ dem הֶרְאִיתָ vor. יַיִן statt יַיִן s. Ges.-K.[26] § 131 c. Die Vergleichung des Schicksals mit einem Trunk ist sehr häufig; unsere Stelle ist wohl Nachahmung von Jes 51 17 22. In v. 6 ist קָשְׁט in aramäischer Weise mit ט statt ת geschrieben; das aramäische Wort קשׁט, Wahrheit, paßt schon wegen מִפְּנֵי nicht. Ebenso liegt kein Grund vor, תִּתְנוֹסֵס von נס, mit dem es ja freilich ein Wortspiel bildet, statt von נוס abzuleiten; לָנוּס schreibt der Verf. nicht, weil er nicht sagen will, daß die jüdischen Krieger vor dem Feind in der Schlacht geflohen seien, sondern daß sich die jüdische Bevölkerung auf Jahwes Geheiß vor den Feindesscharen habe in Sicherheit bringen müssen; die Ausdrucksweise ist deutlich von Jer 4 6 beeinflußt. Wenn ein Feind hereinbricht, gibt man mit dem Lärmhorn und mit den Fahnen auf den Wartetürmen Warnungszeichen, worauf die Bewohner der Landschaft sich und ihre Habe in die Festungen oder in Höhlen der Wüstenberge flüchten.

7 12b (von ונחתנו an) = 108 7 12b. Das zweite Distichon, das fast mit 44 10 identisch ist, scheint durch den fremden Einsatz etwas gelitten zu haben, vielleicht ist ein לָמָּה durch das vorhergehende אלהים verschlungen worden (vgl. 44 24 f.). Natürlich ist auch nicht sicher, ob es ursprünglich die Fortsetzung von v. 7 war. Zu יְדִידֶיךָ vgl. 127 2 Jer 11 15 Dtn 33 12. Für ימינך will de Lagarde יוֹנָתְךָ (יְמִימָתְךָ Hi 42 14): hilf deiner Taube, lesen, wozu 74 19 zu vergleichen wäre, doch sind bei einem so zweifelhaften Text Konjekturen unsicher.

13 *Gieb uns Hilfe vor dem Dränger,*
Da eitel ist der Menschen Beistand!
14 *Mit Jahwe werden wir Krafttat tun,*
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Ps 60 B = 108 B
8 *Jahwe hat gesprochen in seinem Heiligtum:*
Siegen soll ich, verteilen Sichem
Und das Tal von Sukkoth ausmessen.

---

13 14 עֶזְרַת archaistisch für עֶזְרָה. עָשָׂה חַיִל wie 118 15. V. 14b wie 44 6, nach welcher Stelle man vielleicht קָמֵינוּ schreiben könnte, da צָר v. 13 schon da war. Nach v. 13b sollte man annehmen, daß die Juden sich doch nach menschlichen Bundesgenossen, bisher vergeblich, umgesehen haben.

Die nahe Verwandtschaft dieses Psalms mit Ps 44 scheint mir eher auf Nachahmung als auf gleicher Abstammung zu beruhen; unser Psalm ist künstlicher und doch matter als jener und verrät nicht mehr ein Staunen darüber, daß Jahwes Volk besiegt werden konnte. Nach v. 6 hat sich die jüdische Bevölkerung flüchten müssen, wahrscheinlich großenteils nach Jerusalem, nach v. 13 scheint man sich um fremde Hilfe beworben zu haben, vorläufig ohne Erfolg. Vielleicht darf man das Gedicht in die erste Zeit des Johannes Hyrkanus verlegen, wo er von Antiochus Sidetes hart bedrängt und schließlich in Jerusalem belagert wurde; die Intervention der Römer scheint ihn vor dem gänzlichen Untergang bewahrt zu haben. Das Gedicht könnte zur selben Zeit geschrieben sein wie die Schrift des Tritosacharja (Sach 12—14) und Jes 24—27.

Psalm 60 8—12a und 108 8—12a.

Versmaß 3. 3. 3. Der Dichter (oder doch Sprecher) des Gedichts gedenkt, von Jahwe unterstützt und durch ein besonderes Gotteswort ermutigt, große Eroberungen in der Nachbarschaft Judäas zu machen. Das Gedicht ist dem Anschein nach unvollständig erhalten.

8 Der Dichter hat im Tempel einen Gottesspruch erhalten, der ihm die nachher genannten Gebiete verleiht; דִּבֶּר steht ähnlich absolut wie in der so oft in den Propheten zu lesenden Formel »denn Jahwe hat geredet«. Die sonderbare Meinung, daß mit Maleachi die Prophetie ein Ende habe, ist jetzt ja wohl für immer beseitigt; auch der Dichter von Ps 110 beruft sich auf einen Gottesspruch. Daß nun die folgende Ausführung Jahwes Worte direkt wiedergebe, ist ganz unglaublich. Man sagt, daß Jahwe sehr menschlich spreche, und allerdings ist es sehr menschlich, wenn Jahwe von seinem Waschbecken spricht — aber warum legt man Jahwe die Worte in den Mund? Nichts nötigt dazu, den natürlichen Eindruck zu unterdrücken, daß eben der Dichter spricht. Für אֶעֱלֹזָה, ich will frohlocken, schlägt DE LAGARDE das entschieden besser passende אָעֹזָּה vor; der subjektive Charakter des Kohortativs wirkt fast wie unsere oratio obliqua: weil Jahwe geredet hat, muß und will ich Macht beweisen, Sieger sein. Die Absicht, Sichem zu verteilen, nämlich es zu erobern und unter dort anzusiedelnden Volksgenossen zu verteilen,

9 Mein ist Gilead und mein Manasse,
Und Ephraim ist der Schutz meines Hauptes,
Juda ist mein Führerstab.

10 Moab ist mein Waschbecken,
Auf Edom werfe ich meinen Schuh,
Ueber Philistäa werde ich triumphieren.

11 Wer wird mich geleiten zur festen Stadt,
Wer führt mich bis zur Stadt Edoms?
12 Nicht du, Jahwe — — —

---

nachdem die Ländereien vermessen sind (s. zu Micha 2 4 f.), kann nur ein Fürst haben, der es als feindlich und seine Bewohner als vernichtungswürdig betrachtet. Eine solche Absicht hätte ein David nicht haben können, der das von Israeliten bewohnte Sichem wohl als erstrebenswerten Besitz, nicht aber als herrenlose Beute ansehen durfte, noch weniger einer seiner Nachfolger, höchstens den Josia ausgenommen, auf den das folgende nicht zutrifft; die Juden waren vor der makkabäischen Zeit gewiß von der Ansicht beseelt, daß Sichem, einer der Hauptsitze der Samaritaner, die Ausrottung verdiene (Sirach 50 27 28), konnten sich aber nicht träumen lassen, diese selber in die Hand zu nehmen. Erst die Makkabäer konnten so sprechen, wie der Dichter tut, und erst Johannes Hyrkanus hat die hier ausgesprochene Absicht verwirklicht. Das Tal von Sukkoth liegt an der Einmündung des Jabbok in den Jordan; auch jenseits des Jordans hofft der Sprecher Eroberungen zu machen.

9 Ganz Gilead sogar wird ihm gehören, ja auch Manasse, unter dem hier wohl das östlich vom Jordan, nördlich von Gilead gelegene Gebiet zu verstehen ist, in dem Juden unter Heiden lebten, ist ihm von Jahwe zugesprochen. Der Schutz des Hauptes ist der Helm; Ephraim, das sich schon wegen der Aeußerung über Sichem nicht ganz mit dem alten Ephraim decken wird, schützt ihn gegen seinen Hauptgegner, der danach wohl im Norden, in Syrien, zu suchen ist. Der Sprecher stützt sich hauptsächlich auf Juda, es ist der führende Stamm; der Führerstab spielt auf Gen 49 10 an.

10 Auch Moab und Edom wird er unterjochen. Moab, das Waschbecken, in dem man die Füße wäscht, Edom, auf das er, als Zeichen der Beschlagnahme, den schmutzigen Schuh wirft, den man an anständigem Ort gar nicht trägt, werden geringschätzig und gehässig behandelt wie in Jes 25 9 ff. cap. 34. In v. 10^c sind die Lesarten von Ps 108 עָלַי und אֶתְרוֹעָע besser als die von Ps 60.

11 12 ^{a} Ps 60 hat מָצוֹר, 108 מִבְצָר; erstere Lesart könnte mit II Chr 8 5 belegt werden. Wahrscheinlich liegt in dem Wort eine Anspielung auf die edomitische Hauptstadt בָּצְרָה. Im zweiten Stichos l. mit Olshausen u. a. יַנְחֵנִי und mit Bickell עַד עִיר, denn bis Edom, das an Juda angrenzt, braucht nicht erst eine höhere Macht den Sprecher zu führen,

Ps 61 [2]*Höre, Jahwe, auf mein Flehen,*
Vernimm mein Gebet [3]*vom Ende der Erde her!*
Zu dir rufe ich, wenn mein Herz verschmachtet,
In der Not, die mir zu mächtig ist, leite mich!

[4]*Denn du bist eine Zuflucht mir geworden,*
Ein starker Turm vor dem Feinde;
[5]*Laß mich ewig gasten in deinem Zelte,*
Mich bergen im Versteck deiner Flügel.

dagegen war es nicht so leicht, bis zur Hauptstadt Edoms vorzudringen; zugleich erklärt der Ausdruck »Stadt Edoms« das sonst fast unverständliche »feste Stadt« im vorhergehenden Stichos. Es scheint, daß der Sprecher seine nächste Absicht auf die Eroberung Edoms gerichtet hat. Vermutlich war das Gedicht mit v. 12a noch nicht zu Ende; man erwartet, noch etwas über Jahwe zu hören als den, der sich bisher als des Dichters Beschützer erwiesen hat.

Das Gedicht ist allem Anschein nach von Johannes Hyrkanus verfaßt oder doch ihm in den Mund gelegt. Er hat sowohl die Edomiter unterworfen wie Sichem eingenommen; sein Stammland war Judäa, zu dem die angrenzenden ephraimitischen Distrikte hinzugekommen waren. Moab wird auch in einem Psalm, der der Apokalypse Jes 24—27 beigeschrieben ist, in Jes 25 9 ff., mit schmählicher Unterjochung bedroht. Die Unterwerfung von „Gilead und Manasse“ sowie von Philistäa hat erst sein Sohn Alexander Jannäus in Angriff genommen. Nach Josephus hat Johannes Hyrkanus die Gabe der Prophetie besessen, im „Heiligtum“ (v. 8) erfuhr er die fernen und zukünftigen Ereignisse. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß er nicht bloß der Sprecher, sondern auch der Dichter von Ps 60 B ist.

Psalm 61.

Versmaß 4. 4 | 4. 4. Der Dichter feiert Jahwe als seinen Beschützer und betet für den König.

2 3 »Vom Ende der Erde« v. 3 ist mit v. 2 zu verbinden. Denn der Dichter wohnt nicht am Ende der Erde, wie man nach der jetzigen Versteilung annehmen müßte, sondern wahrscheinlich in Jerusalem (v. 5); zu dem Sinne aber »von unten her« (Ps 130) läßt sich jener Ausdruck schwerlich umdeuten. Vielmehr denkt sich der Dichter Jahwe am Ende der Erde; Jahwe »lustwandelt am Kreis des Himmels« (s. zu Hi 22 14) oder im Paradiese (Gen 3). Selbst aus dieser Ferne kann er das Gebet des Dichters hören. In v. 3b ist die Bitte, auf einen zu hohen Felsen geführt zu werden, widersinnig; l. צַר für צוּר oder בְּמָצוֹר für בצור. Vielleicht ist auch v. 2a לְרִנָּתִי zu lesen vgl. v. 6a.

4 5 Der Dichter bittet, in Jahwes Zelt, seinem Tempel, gasten zu dürfen (5 5 15 1), allewig (der Plur. עוֹלָמִים ist jung), weil er da unter Jahwes Flügeln geborgen ist (36 8 17 8 usw.); Jahwe ist in v. 4 ein Turm, in v. 5a hat er ein Zelt, in v. 5b Flügel: ein Klassiker ist dieser Dichter nicht.

6 Denn du, Jahwe, hörst auf meine Gelübde,
Gewährst den Wunsch derer, die deinen Namen fürchten;
7 Du wirst Tage zu den Tagen des Königs hinzufügen,
Seine Jahre werden wie ewig sein.

8 Er wird ewig vor Jahwe wohnen,
Gnade und Treue bestelle, die ihn behüten!
9 Dann werde ich deinen Namen besingen für immer,
Meine Gelübde bezahlend Tag für Tag.

Ps 62 *2 Nur zu Jahwe Sei stille, meine Seele!*
Von ihm kommt meine Hoffnung, Von ihm meine Rettung.

6 7 Jahwes Klient sein ist ein Glück, denn er hört auf die Bitten, die ein solcher ihm unter Gelobung von Dankopfern vorträgt, auf das Verlangen (l. mit HUPFELD u. a. אַרְשֵׁת vgl. 21 3) seiner Verehrer. An deren Spitze steht der König, der hier freilich etwas unvermittelt eingeführt wird; Jahwe wird ihm ein langes Leben verleihen.

8 9 »Vor Jahwe«, in der Nähe seines Tempels, auf dem Zion, wird (oder möge) der König ewig wohnen. Der König ist zugleich Hoherpriester, der Gott bedient, und, wie früher die Gottesmänner, die »vor Jahwe standen«, der Ausrichter seines Willens. »Bestelle« (מַן, verkürzter Imp. Piel von מָנָה) »Gnade und Treue« wie Schutzengel (vgl. zum Ausdruck und Sinn 43 3). נְצַר behält in der Pausa sein ָ, s. GES.-K.[26] § 66 f. In v. 9 ist בֵּן ganz so gebraucht wie das aramäische בְּכֵן, dann. לְשַׁלְּמִי: indem ich bezahle.

Der Psalm macht den Eindruck, als sei er für den Untertan des hasmonäischen Königs bestimmt, um ihn, wenn er in eigenen Angelegenheiten ein Gelübde aussprach, dazu anzuhalten, auch das Oberhaupt des Staates und des Tempelkults in sein Gebet einzuschließen.

Psalm 62.

Versmaß 2. 2 | 2. 2. Trotz aller Gefahr und aller Angriffe auf ihn verläßt sich der Dichter auf Jahwe und nur auf ihn, mahnt dann auch die Volksgenossen, lieber auf Gott als auf Menschen und menschliche Machtmittel zu vertrauen.

2 und v. 3 finden sich in v. 6 und 7 wiederholt; da an einen Kehrvers wohl nicht zu denken ist, so sehe ich v. 6 7 als Variante zu v. 2 f. an; einige kleine Abweichungen steuert auch noch LXX bei. In v. 2^a ist הוּמִיָּה durch דֹּמִי v. 6 zu ersetzen, in v. 2^b das »von ihm kommt meine Hoffnung« nach v. 6^b einzusetzen. Zu Gott hin stille sein, etwas anders als: Gotte still sein (v. 6 vgl. 37 7), scheint zu bedeuten: still, unaufgeregt sein mit dem Hinblick auf den helfenden Gott; אֶל v. 2 ist also wohl etwas besser als לְ v. 6.

3 (v. 7) Daß ישועתי hier wieder erscheint, hat vielleicht die Weglassung dieses Wortes in v. 6 veranlaßt; da die Wiederholung in der Tat nicht

3 *Nur Er ist mein Fels*	*Und mein Erretter,*
Meine Burg [ist Jahwe],	*Nicht wanke ich zu sehr.*
4 *Wie lange schreit ihr,*	*Zetert ihr alle,*
Wie bei fallender Wand,	*Gestürzter Mauer?*
5 *Nur Umsturz planen sie,*	*Lieben die Lüge;*
Mit ihrem Munde segnen,	*In ihrem Innern fluchen sie.*
8 *Auf Jahwe beruht*	*Mein Heil und meine Ehre,*
Mein starker Fels	*Und meine Zuflucht ist bei Jahwe.*
9 *Vertraut auf Jahwe*	*In all' euren Geschicken,*
Schüttet ihm euer Herz aus,	*Er ist uns Zuflucht.*

schön ist, so nehme ich das וּמוֹשִׁיעִי der LXX an. Von Jahwe kommt nach v. 2 die Rettung, Jahwe ist nach v. 3 der Retter. Hinter מִשְׁגַּבִּי ergänze ich ein י = יהוה. רַבָּה dient als Adv. vgl. רַבַּת 65 10. Daß der Dichter ein wenig ins Wanken geraten ist, liegt indirekt in der Selbstermahnung »sei stille« ausgesprochen und wird durch die folgende Strophe

4 bezeugt: man zetert, als stehe ein Unglück bevor, schreit, wie wenn eine Mauer einstürzt oder gerade eingestürzt ist (l. גְּדֵרָה דְחוּיָה). תְּהוֹתֵתוּ, nur hier (Pil. von הוּת), bedeutet nach den verwandten Dialekten: wider jemand schreien; danach hat man תְּצַרְחוּ für תְּרָצְחוּ zu schreiben und wird so den stilistischen und sachlichen Anstoß, der in der Frage: wie lange mordet ihr alle wie eine geneigte Mauer? liegt, auf bequeme Weise los. עַל־אִישׁ, »wider jemanden«, ist eine so zu sagen sprachliche Erklärung zu dem seltenen הוֹתֵת, darum aus dem Text zu entfernen, denn der Dichter will natürlich nicht sagen, daß man gegen jemanden, sondern daß man gegen ihn schreit. Es muß, als der Dichter diese Worte schrieb, etwas vorgefallen sein oder gedroht haben, was große Aufregung hervorrief, auch beim Dichter, der sich jedoch zum Stillesein zwingt, aber besonders bei den von ihm Angeredeten, die nach

5 ihn stürzen möchten. Er ist, wie es scheint, in einer ähnlichen Lage wie der Verf. von Ps 4, mit dem er sogar identisch sein könnte; man zetert wider ihn, als ginge es mit ihm und d u r c h ihn bergab, man möchte ihn darum beseitigen. Er glaubt, ihre Absicht zu erkennen, nennt sie Lügner wie der Verf. von Ps 4 (v. 3) und behauptet, daß sie ihm ins Gesicht Freundlichkeiten sagen, insgeheim aber ihn lästern. Wieder ist מִשְּׂאתוֹ eine Erklärung von dritter Hand: von seiner Erhebung; der Dichter würde von seiner eigenen Erhebung gesprochen haben. — V. 6 7 s. zu v. 2.

9 Gerade so wie der Dichter von Ps 4 wendet sich der Dichter nun an seine Umgebung und überhaupt seine Volksgenossen mit der Aufforderung zum Vertrauen auf Jahwe (vgl. 4 6). Der Vers scheint wieder etwas sorglos von den Abschreibern behandelt zu sein. Am Anfang lese

10 Nur ein Hauch sind die Sterblichen,	*Lüge die Menschen,*
Auf der Wage emporsteigend	*Schneller als ein Hauch allzumal.*
11 Vertraut nicht auf Gewalt,	*Laßt durch Raub euch nicht blenden,*
Vermögen, daß es sprosse,	*Gebt nichts darauf!*
12 Eins hat geredet Jahwe,	*Zwei Dinge sind's, die ich hörte:*
Daß die Macht sei Jahwes	*13 Und dein, Herr, die Gnade.*
Denn du bezahlst	*Dem Mann nach seinem Tun,*
63 *12 Und verstopft wird der Mund*	*Den Lüge Redenden.*

ich בִּי für בּוֹ, weiterhin לוֹ für לְפָנָיו. Am Schluß könnte man nach der LXX einfach מַחְסֶנוֹ schreiben, doch kommt das Metrum auch zu seinem Recht, wenn man הוּא, das man in der Flüchtigkeit für יהוה hielt, statt אלהים einsetzt. Schwierigkeit macht nur das עָם, das gar zu kahl dasteht. Die LXX oder ihre Vorlage verfährt ein wenig radikal, indem sie בְּכָל־עֵדַת עָם in כָּל־עֵדַת עָם verwandelt, und es ist die Frage, ob der Dichter solche allgemeine Sätze, wie wir v. 9 ff. finden, an die »ganze Volksgemeinde« richten konnte. Ich ziehe vor עָם | עֵת in עִתֵּיכֶם zu verwandeln (vgl. zu dem Ausdruck 31 16): »in all' eueren Schickungen.«

10 Die בְּנֵי־אִישׁ mögen wie in 4 3 die ansehnlicheren Leute in den Kreisen des Dichters sein. הֵמָּה v. 10b ist eigentlich überflüssig und vielleicht vom Abschreiber hinzugesetzt oder aus Dittographie hervorgegangen. לַעֲלוֹת, sind emporzusteigen, müssen emporsteigen, sollte von dem Komparativ nicht durch ein Atnach getrennt sein. Die Menschen sind »Lüge« heißt: sie sind eine Stütze, die im Stich läßt vgl. 33 17; Jahwe allein beherrscht die Geschicke, nur in ihm soll man die wahre Zuflucht erblicken.

11 Das Leben mit Gott ist besser als die Freude an menschlichen Dingen, besonders an ungerechtem Mammon. Der Dichter drückt sich etwas derb aus, wenn er vor Bedrückung und Raub warnt, aber die Versuchung zu solch groben Vergehungen tritt im Orient zu allen Zeiten an die Mächtigen und Reichen leicht heran und — auch Paulus spricht derb genug, wenn er die Sündhaftigkeit des »Fleisches« schildert (Gal 5 19 ff.). Ein schöner bemerkenswerter Satz ist jedenfalls v. 11b: kümmert euch nicht um wachsenden Reichtum; meist ertragen die alttestamentlichen Frommen ihre Armut und den Reichtum anderer mit Unmut und sehen ein zeitliches Wohlergehen gern als zu begehrenden Lohn für Frömmigkeit an.

12 13a Zwei Gedanken sind, sagt der Dichter, der sich zum Schluß wie der Verf. von Ps 4 an Jahwe wendet, die Hauptsache in der Religion: Gott hat erstens die Macht und hat zweitens Gnade. Darauf hätte

Ps 63 [2]*Mein Gott, nach dir habe ich Verlangen,*
Es dürstet meine Seele nach dir,
Es schmachtet mein Leib nach dir
Wie dürres Land ohne Wasser.

[3]*So wie ich im Heiligtum dich geschaut,*
Sehend deine Stärke und Herrlichkeit,
[5]*So will ich dich preisen in meinem Leben,*
Mit deinem Namen meine Hände erheben.

[4]*Denn besser ist deine Gnade als Leben,*
Meine Lippen sollen dich rühmen.
[6]*Wie von Fett wird satt meine Seele,*
Und mit Jubelliedern lobpreist mein Mund.

---

sich eine lebensvolle Religionslehre aufbauen lassen. Die Einkleidung: eins sprach er, ein zweites hörte ich, erinnert an den Stil der Weisheitsschriften.

13[b] nebst **63** 12[b] Die letzte Strophe ist unvollständig; das fehlende Distichon ist in die falsche Kolumne, nach 63 12 geraten, wo es ebenso verloren dasteht, wie es hier am Platze ist. Jahwe hat, sagt 62 13[b], die Macht, die Guten zu schützen und die Schlechten zu strafen; indem er das tut, fährt 63 12[b] fort, wird die Hoffnung des Dichters erfüllt, sein Vertrauen belohnt und seinen Tadlern der Mund gestopft. In 63 12[b] liest man wohl besser וְ für כִּי (geschrieben: ך).

Ps 62 hat im Metrum, in der Anlage (Anfang und Schluß reden Jahwe, die Mitte die Unzufriedenen an), in zahlreichen sprachlichen Einzelheiten, in der Lage des Verf.s, in seiner Denkweise so überraschend viel Aehnlichkeit mit Ps 4, daß die Vermutung nahe liegt, beide Psalmen gehören demselben Dichter an, dem Hohenpriester einer Zeit, deren größter Kummer noch die Armut der Judenschaft war. Ein stimmungsvolles Gedicht.

Psalm 63.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Wie er Jahwe im Heiligtum geschaut, so will der Dichter ihn im Leben preisen, dessen gewiß, daß seine Feinde zugrunde gehen werden.

2 Der erste Stichos ist überladen und besonders das אַתָּה anstößig, denn als Verstärkung des Suffixes des Verbums ist es nicht recht motiviert, mit אֵלִי verbunden gäbe es das Sätzchen: mein Gott bist du, das hier ein recht müßiger Zusatz wäre. Vielleicht tut man am besten, mit LXX אֵלֶיךָ אֲשַׁחֵר zu lesen und das אֱלֹהִים am Anfang zu streichen; das Suff. des Verbums könnte ein ך = כִּי gewesen sein. In v. 2[d] ist vielleicht das וְעֵינֵי eine Beischrift nach 143 6; nach derselben Stelle liest man besser בְּאֶרֶץ. Vgl. noch 42 3.

3 5 Daß v. 5 unmittelbar nach v. 3 stehen sollte, zeigt das כֵּן — כֵּן, wie — so (so auch Wellh.). Wie es scheint, bildet »Heiligtum« einen Gegensatz zu »Leben«; im Tempel hat der Dichter ähnlich wie Jesaia

[7]Auch auf meinem Lager gedenke ich dein,
In Nachtwachen sinne ich über dich,
[8]Denn du bist zur Hilfe mir gewesen,
Und im Schatten deiner Flügel niste ich.

[9]Meine Seele hat sich dir angeschlossen,
Mich hält fest deine Rechte;
[10]Und die mir nach dem Leben trachten,
Werden kommen in die Tiefen der Erde.

[11]Sie werden gestürzt werden auf Schwertesschneiden,
Werden eine Beute der Schakale sein,
[12a]Und der König wird sich Jahwes freuen,
Sich rühmen wird jeder, der bei ihm schwört.

(c. 6) Jahwes Herrlichkeit geschaut, im Leben will er ihn preisen. לִרְאוֹת v. 3b ist videndo. Der Tempelkult muß zur Zeit des Dichters prächtig und Ehrfurcht weckend gewesen sein; vgl. 48 8 27 4 JSir 50. בְּשִׁמְךָ: indem ich deinen Namen ausspreche.

4 6 Jahwes Gnade ist besser als das Leben selber, als langes Leben ohne diese Gnade. Es scheint doch, daß »Leben« hier den Nebenbegriff hat: das bloß sinnliche Dasein, das Leben in dieser Welt vgl. 84 11; alles was man im Leben haben und genießen kann, steht zurück hinter der Gnade. Der Dichter hat also ein lebendiges Gefühl für den Unterschied der geistigen Gaben der Religion und der irdischen Güter, wenn er auch, hinlänglich gesättigt durch die Erhebung und die Andacht im Tempelgottesdienst, nicht mehr, wie ein Elisa, die Welt verläßt und durch Armut und Entsagung in sich jene Leere schafft, in die Gott einzieht. יְשַׁבְּחוּנְךָ, Lehnwort aus dem Aramäischen, steht im Masc. nach Ges.-K.[26] § 145 u, zu dem נ vor dem Suff. s. § 60 e. דֶּשֶׁן v. 6 ist wohl Beischrift nach 36 9, da es nicht mehr ins Metrum geht und das einmalige Fett doch schon ausreicht. Die »Jubellippen« nehmen sich neben dem Munde nicht schön aus; da die Lippen eben dagewesen sind (v. 4b), so ist שִׂפְתֵי wahrscheinlich ein Schreibfehler und etwa durch שִׂרוֹת zu ersetzen.

7 8 אִם ist unverständlich, da kein Nachsatz folgt; l. אַף, vgl. 16 7b, zum Inhalt außerdem noch 59 17. עֶזְרָתָה ist wohl Akk. und steht für sonstiges לְעֶזְרָה. Das אֶרַנֵּן am Schluß der Strophe ist natürlich nicht unmöglich, aber רנן ist schon dagewesen und vom Jubeln genug geredet; ich schlage dafür אֶקַנֵּן vor, vgl. zu dem Bilde 84 4.

9 10 Ohne Feinde tun es nun einmal die Psalmdichter nicht. לְשׁוֹאָה, LXX לַשָּׁוְא, scheint mir aus einer Glosse zu den »Tiefen der Erde« v. 10b, לִשְׁאוֹל, entstanden zu sein, die, in den Text geraten, Ktib und LXX zu ihren unglücklichen Ratereien verführt hat.

11 12 Die Feinde sollen nicht bloß durch das Schwert fallen, sondern nicht einmal begraben werden! Außerhalb der Stadt hingeworfen, werden sie von Aastieren gefressen. Wenn der Text von v. 12 ursprüng-

Ps 64 [2]*Höre, Jahwe, meine Stimme bei meiner Klage,*
Vor Feindesschrecken behüte mein Leben!
[3]*Verstecke mich vor dem Rat der Schlechten,*
Vor dem Toben der Uebeltäter!

[4]*Denn sie schärfen wie ein Schwert ihre Zunge,*
Spannen als ihren Pfeil bittere Rede,
[5]*Schießend in Verstecken den Redlichen,*
Plötzlich ihn schießend ohne Scheu.

lich ist, sind die Feinde des Dichters wohl auch die des Königs, natürlich dann nicht auswärtige Feinde, sondern eine gegnerische Partei im eigenen Lande. Der König tritt freilich hier so unerwartet auf, daß man sich fragt, ob nicht erst der Liturg oder der Sammler der Davidsgebete oder des ganzen Psalters ihn hereingebracht hat. L. v. 11 nach LXX יָגֻרוּ, da man bei der Lesart des MT doch genauere Benennung des Subjekts erwarten sollte und das singul. Suff. jedenfalls unrichtig ist. In הַנִּשְׁבָּע בּוֹ bezieht sich das Suff. auf Jahwe; bei Jahwe schwören heißt: sich zur Jahwereligion bekennen und dies im Leben dadurch äußern, daß man »so wahr Jahwe lebt« sagt, wenn man etwas beteuert (und das geschah sehr oft und bei den geringsten Anlässen!). An solchen Schwurformeln erkennt man im Altertum die Angehörigen der verschiedenen Religionen und Kultverbände; im Deuteronomium wird 6 13 10 20 der Schwur bei Jahwe vorgeschrieben. Unsere Stelle erinnert speziell an Jes 48 1b (s. d.); sie stellt jenen Feinden alle guten Juden gegenüber. Zu dem Ausdruck »wird sich rühmen« ist das בּוֹ ebenfalls hinzuzudenken: er wird sich rühmen, zum Jahwevolk zu gehören, während die Feinde durch ihr Schicksal zeigen, daß sie diese Ehre nicht verdienen. Ueber v. 12b, der ja deutlich genug nicht hierher paßt, da den Hingerichteten der Mund nicht mehr verstopft zu werden braucht, s. Ps 62 13.

Ist der König in v. 12 ursprünglich, so ist der Psalm von einem Anhänger der Hasmonäer verfaßt und ist die Feindschaft zwischen diesen und den Pharisäern schon so weit gediehen, daß sie sich gegenseitig an den Leib wollen und unser Dichter die Pharisäer für schlechte Patrioten erklärt, was ja bisweilen kein unberechtigter Vorwurf war. Der Psalm muß danach zu den jüngsten im Psalter gehören; der Verf. wird etwa einer der höchsten Priester sein.

Psalm 64.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Klage über die bösen Gegner und ihre verderblichen Umtriebe; Vorhersagung ihres plötzlichen Untergangs durch Jahwe und des Triumphes der Gerechten.

2 3 שִׂיחַ ist die von Sorge und Angst erpreßte Klage (55 3); in v. 2b ist אֹיֵב gen. qualitatis: der Schrecken, den der Einbruch des Feindes hervorruft. סוֹד v. 3 bedeutet die geheimen Umtriebe, רִגְשָׁה (vgl. 2 1) die lauten Kundgebungen der Feindschaft; jenen entspricht die Sorge, diesen der Schrecken.

6 Sie stärken sich [die Hände],
Böses Ding bereden sie,
Fallstricke zu verstecken,
Sagen: wer wird danach sehen?

7 Sie planen Freveltaten,
Haben versteckt wohl geplanten Plan,
Denn das Innere des . . . . . ist heillos,
Und das Herz des . . . . . ist tief.

8 Doch Jahwe wird sie schießen mit dem Pfeil,
Plötzlich sind da ihre Wunden;
9 Er läßt sie stürzen wegen ihrer Zunge,
Es schüttelt sich jeder, der auf sie sieht.

4 5 אֲשֶׁר ist Konjunktion. »Den Pfeil treten« (statt den Bogen!) ist ein falscher Ausdruck, der zeigt, daß der Verf. von militärischen Dingen eine ungewöhnlich geringe Kenntnis hat, oder aber, daß er das Hebräische nur noch als gelehrte Sprache handhabt und darum die Vokabeln durcheinander bringt. Der Infin. v. 5a wird durch das Verb. fin. abgelöst. יִרְהוּ und יִרְאוּ sollen wohl ein Klangspiel bilden. Zu dem לִירוֹת vgl. 11 2; die Verstecke passen nicht sonderlich zu dem bitteren Wort, das dem Dichter doch wohl nicht aus einem Versteck zugerufen oder nachgerufen wird; wahrscheinlich meint er unerwartete, aber heimlich abgekartete Angriffe und hat nur keinen rechten Ausdruck dafür gefunden.

6 Das Paseq hinter לָמוֹ scheint den Ausfall eines Wortes anzudeuten, ergänze יְדֵיהֶם: sie stärken einander, unterstützen sich gegenseitig. רָאָה mit לְ wie I Sam 16 7: nach etwas, auf etwas sehen; das Suff. von לָמוֹ bezieht sich wohl auf die Fallstricke, deren bösartigen Zweck niemand erkennen oder beachten wird.

7 תַּמְנוּ wäre eine zweifelhafte Form, תַּמּוּ oder תַּמּוּ geht nicht an, weil תָּמַם nicht den Akk. regieren kann und ein isoliertes תַּמְנוּ sinnlos (»wir sind redlich«) oder kindisch (»wir sind fertig«) sein würde; man wird also wohl טָמְנוּ (oder תמכו) schreiben müssen. »Einen Plan verstecken« heißt: einen versteckten Plan machen. Das zweite Distichon ist unvollständig und besonders das vereinsamte לֵב verdächtig. Ich lese mit Wellh. אֶנֶשׁ für אִישׁ (Jer 17 9), glaube aber, daß hinter קֶרֶב und לֵב die zugehörigen Genitive absichtlich weggelassen sind, weil sie die Gegner mit Namen oder Titel (מֶלֶךְ vgl. Prv 25 3) allzu deutlich bezeichneten und darum den Psalm für den allgemeinen Gebrauch untauglich machten. Es ist ein Zustandssatz, der die Behauptung des Verf.s von den geheimen bösen Plänen der Gegner rechtfertigen soll: weil das Innere des Alexander Jannäus heillos, das Herz des Königs »tief«, unberechenbar ist, deswegen bin ich überzeugt, daß er und seine Anhänger über verderblichen Anschlägen gegen uns brüten.

8 9 Statt des ו cons. ist in beiden Versen וְ zu lesen. In v. 9 schreibe

10 Und alle Menschen werden sich fürchten.
Und man wird Jahwes Tat erkennen
Und sein Werk verstehen;
11 Und der Gerechte wird sich Jahwes freuen
Und sich rühmen alle Herzensgeraden.

Ps 65 *2 Dir gebührt Lobgesang, Jahwe, in Zion,*
Und dir wird Gelübde bezahlt, 3 Der du Gebet hörst.

ich mit Marti יַכְשִׁילְמוּ עָלַי; das מו war als Korrektur für das הוּ des Verbums zwischen die Zeilen eingesetzt und geriet an die falsche Stelle. In v. 9b ist entweder das Verb in den Sing. zu setzen oder רְאֵי zu schreiben; הִתְנוֹדֵד wie Jer 48 27, hier: sich vor Entsetzen schütteln. Dieser Autor wünscht in seiner großen Besorgnis den Gegnern einen schnellen Untergang, anders als die Verf. von Ps 58 und 59.

10 11 Das erste Sätzchen: alle Menschen werden sich fürchten, soll wohl v. 9b erklären. יִירְאוּ ist sonderbar; das Erzählen ist etwas Gleichgültiges in diesem Zusammenhang und sollte doch auch erst dann kommen, wenn die Augenzeugen der Katastrophe sie als Jahwes Werk begriffen haben (הַשְׂכִּילוּ). Ich schreibe dafür וְיָכִירוּ; in dem plötzlichen Untergang wird man Jahwes Hand erkennen. Auch die Verff. von Ps 58 und 59 legen großes Gewicht darauf, daß das Volk einsieht, daß die herrschende Partei nichts taugt und von Jahwe verworfen wird. Das Schlußdistichon erinnert auffallend an den Schluß von Ps 63, als wäre unser Psalm eine Antwort auf den vorhergehenden (oder umgekehrt Ps 63 Antwort auf 64): ein pharisäischer und ein sadduzäischer Kampfpsalm stehen sich gegenüber, beide Parteien werden für schnelle Verbreitung ihres Psalms gesorgt haben (s. die Schlußbem. zu Ps 7 A). וְתִסְמָה בּוֹ v. 11 ist von Bickell mit Recht gestrichen; dem Dichter liegt hier nicht daran, daß die Menschen Gott fürchten (v. 10a) und auf ihn vertrauen (v. 11a) lernen, sondern daß sie einsehen, welche von den beiden kämpfenden Parteien die bessere und die siegende ist.

Ps 64 scheint aus derselben Zeit und Situation herzurühren wie Ps 56—59 und steht diesen interessanten Dichtungen würdig zur Seite (s. die Schlußbem. zu Ps 59).

Psalm 65.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Lobgesang auf Jahwe, der die Sünden vergibt, die Besucher seines Tempels beglückt, die Welt mit Wundern erfüllt und nun wieder das Jahr gekrönt hat mit reichen Segnungen des Ackers und der Herde.

2 3a Für דֻמִּיָּה, Stillschweigen, sprich mit LXX und den meisten Neueren דֹּמִיָּה, Part. von דָּמָה, das gebraucht ist wie sonst שָׁוָה (Baethgen). Der Psalm zeigt gleich in der ersten Strophe, wie das ganze private Leben des Juden mit dem Tempel verknüpft ist. Es verdient überhaupt Beachtung, daß nach dem Psalter die Bezahlung der Gelübde, die der Einzelne wegen einer Krankheit, eines Geschäfts, einer Reise usw. gelobt, einen großen Platz im Tempelkult eingenommen haben muß.

Zu dir kommt alles Fleisch
Wurden uns zu groß unsre Vergehen,
Du sühnst sie.

Glücklich der, den du erwählst und zulässest,
Der wohnt in deinen Vorhöfen!
Wir sättigen uns am Guten deines Hauses,
Dem Heiligen deines Tempels.

Hehrer Weise, in Treuen erhörst du uns,
Gott unseres Heils,
Du Vertrauen aller Erdenenden,
Der fernen Gestade.

3b 4 Die wunderliche Verbindung von דִּבְרֵי עֲוֹנֹת mit dem Folgenden ist wohl dadurch veranlaßt, daß vor ersterem Wort die Präposition עַל ausgefallen ist. Für מִנִּי l. mit LXX מִמֶּנּוּ. »Alles Fleisch« bedeutet: alle Israeliten s. zu Jes 66 23. Das Uebermächtigwerden der Verfehlungen macht sich dem Menschen bemerkbar durch die schweren Strafen, die auf sie folgen (Krankheiten u. dgl.) und die dann den Frommen zum Tempel treiben, wo die Sünden durch die vorgeschriebenen Opfer und Gebete ihre Sühnung finden. Ganz ohne Sündenbekenntnis wird in der späteren Zeit nicht leicht ein gottesdienstlicher Akt vollzogen; hier tritt es, wenn auch in indirekter Form, in einem Gedicht auf, das die göttlichen Segnungen in den natürlichen Dingen besingen will. Man schützt sich so vor unverhofften Unglücksschlägen.

5 Zunächst werden freilich die Segnungen hervorgehoben, die der Tempel spendet (36 B). Die Zulassung zum Tempelkult ist eine Vergünstigung, gleichsam eine Erteilung des Bürgerrechts (יִשְׁכֹּן, vgl. zu 5 5 15 1), die von Gottes Erwählung abhängt. Glücklich ist, das liegt zunächst in diesem Ausdruck, das jüdische Volk, das Gott sich erwählt hat. Das »Heilige« des Tempels, Apposition zu טוּב, bedeutet augenscheinlich den Kult, dessen Wirkung auf die empfänglichen Gemüter mancher Psalm schildert (s. 63 3 ff.). Die Pharisäer freilich preisen dafür mehr das Gesetz.

6 Am Schluß l. mit Wellh. אִיִּים für וְיָם. צֶדֶק ist die Gerechtigkeit, mit der Gott die von ihm übernommenen Pflichten gegen seine Verehrer erfüllt. Diese sind an allen Enden der Erde zu finden, denn überall wohnen Juden. So gewiß indessen der Dichter in v. 3b und 6a nur die Juden meinen kann, so mag er doch einen gewissen Zusammenhang aller Menschheit mit Elohim (vgl. Gen 9 1 ff.) und ein dunkles Ahnen auch der Heiden von dem wahren Gott, dem Schöpfer und Erhalter, annehmen, vgl. v. 9 und Röm 1 18 19.

7 8 Indem der Dichter zu den Segnungen in der Natur übergehen will, preist er, weit ausholend, zuerst allgemein den Weltschöpfer und Weltregenten. Das Aufrichten der Berge ist nur poetische Spezialisierung

[7]*Der Berge aufrichtet mit seiner Kraft,*	*Gegürtet mit Stärke,*
[8]*Der stillt das Tosen des Meeres,*	*Den Lärm der Völker.*
[9]*Und es fürchten sich die Bewohner der Enden*	*Vor deinen Zeichen,*
Die Aufgänge des Morgens und Abends	*Lässest du jubeln [Jahwe].*
[10]*Du suchst heim die Erde, gibst ihr Ueberfluß,*	*Machst sie sehr reich,*
Mit dem Gottesbach, der voll ist von Wasser,	*Bereitest du ihr Korn.*
Denn so bereitest du sie zu:	[11]*Ihre Furchen wässernd,*
Senkend ihre Schollen mit Regenschauern	*Lässest du sie erweichen.*

der Schöpfertätigkeit Gottes. Das chaotische Meer und die Weltmächte können zusammengestellt werden, weil beide gottfeindlich sind; beide hält Jahwe darnieder vgl. Ps 46; Jes 17 12 f. scheint auf den Ausdruck eingewirkt zu haben. Pathetische Schilderungen der Größe Jahwes werden, wie besonders Deuterojesaia und der Dichter des Hiob zeigen, gern in Partizipien gegeben. »Das Tosen ihrer Wellen« ist eine Glosse zum vorhergehenden oder eine Variante zum folgenden Ausdruck.

9 Die Zeichen der Gottheit, vor denen sich alle Menschen fürchten, sind Sonnenfinsternisse, Kometen u. dgl., auch das Gewitter (Ps 29); sie sagen uns, daß Gott regiert. Zu קְצָוֹת von קָצָה s. Ges.-K.[26] § 95 n. Am Schluß des Verses ist der letzte Stichos durch Zusetzung von יהוה auf seine zwei Hebungen zu bringen. Auch die Nacht hat ihre Behausung, aus der sie abends über die Welt auszieht; als belebtes Wesen wird sie auch Ps 19 A und Hi 3 gedacht. Erst jetzt kommt mit

10 (bis רנגם) der Dichter zum eigentlichen Thema, zur Segnung der Jahresernte durch den Schöpfer. Alljährlich sucht Jahwe die Erde heim, so auch dieses Jahr, will, scheint es, die Strophe sagen, deren Verben undeutlich mit Perf., Impf. cons. und einfachem Impf. abwechseln. שִׁקַּקְתָּ, Pil. von שׁוק, wird von den Alten im Sinne von הִשְׁקָה, tränken, verstanden, vgl. jedoch Jo 2 24 und das parallele תַּעְשְׁרֶנָּה (das nach aramäischer Art ohne î punktiert ist, s. Ges.-K.[26] § 53 n), also besser: überfließen lassen. Den Gottesbach, von dem die Späteren so gern sprechen (s. zu 36 9 46 5), deutet dieser Dichter auf den Regen, der aus dem Himmelsozean herabströmt (vgl. Hi 38 25). Genügender Regen ist bekanntlich für Palästina die wichtigste Vorbedingung für gute Ackerfrucht und Weide. Für רנגם l. דְּנָנָהּ.

10^{e}—11^{c} כִּי weist auf das Folgende hin. Daß zweimal hintereinander

Du segnest ihr Gewächs, 12*du krönst Deine Geleise triefen von Fett,*

Und mit Jubel gürten sich die Hügel, Und die Täler hüllen sich in Korn,

Das Jahr mit deiner Güte, 13*Es triefen die Auen der Trift.*

14*Bedeckt mit Lämmern,*

Jauchzen und singen.

הֵכִין steht und zwar in verschiedenem Sinne, ist nicht schön; vielleicht ist am Schluß von v. 10 תְּכֻלָּתָהּ zu lesen. רַוֵּה und נַחֵת, beides Inff. absol., sind gebraucht wie das lat. Gerundium im Abl. Die Erde hat die Kraft, Korn hervorzubringen (Hos 2 24), aber der Regen muß ihr zu Hilfe kommen; insbesondere soll der letzte Winterregen die Erde aufweichen, weil der Bauer sie sonst nicht bearbeiten kann.

11d—13a L. שְׁנַת als archaistischen stat. abs. Die Strophe spricht von der Entwicklung der Saat, die die Erde nach dem Winterregen aufgenommen hat. Jahwes »Geleise« deuten eine schöne, übrigens vielen Religionen eigene Vorstellung an: wenn Jahwe die Erde besucht, wie v. 10 sagte, fährt er gleichsam auf einem Wagen über die Felder und Prärien, und wohin er kommt, zeugt die zurückgebliebene Fettigkeit des Bodens von den Segnungen, die von dem Wagen herniederfließen (vgl. zu Jes 40 3 f. 41 18 f.). Wie mit dieser Strophe, so werden wir auch mit der letzten 13b 14 in die Frühlingszeit versetzt. In v. 14a soll die Glosse הַצֹּאן, die sich schon durch den Art. als solche verrät, verhüten, daß man כָּרִים als Anger versteht, hat nun aber leider gerade umgekehrt die neueren Exegeten zu diesem falschen Verständnis verführt. Subj. von לָבְשׁוּ sind die Hügel v. 13, und die כָּרִים sind eben Schafe. Es stehen sich im ersten und zweiten Distichon deutlich genug Hügel und Täler gegenüber, beide haben ihr Gewand angezogen, die Hügel die Herden und die Täler das Korn; oben hört man den Jubel der Hirten, unten den Gesang der Bauern. Sich mit Jubel gürten (vgl. 30 12) und sich bekleiden gehört selbstverständlich zu einander; das Bild will sagen: die Hügel sind ganz bedeckt mit Schafen, so viel Gras ist gewachsen. Da התרועע triumphieren bedeutet (60 10), so ist wohl mit Bickell יָרִיעוּ zu schreiben, um so mehr, als sonst der letzte Stichos zu lang ist.

Ein Gedicht, das zwar kurz, aber ziemlich vollständig alle Vorstellungen von Jahwe zusammenfaßt, die sich der einfache Israelit vom Walten Jahwes machte, allem Anschein nach ein Frühlingslied. Man hätte gern mehr von Liedern dieser Art; ein noch schöneres Seitenstück, wenn auch ohne religiöse Färbung, ist Cnt 2 8–17. Das Gedicht ist nachexilisch, weiter läßt sich nichts sagen.

Psalm 66 1—12.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Allgemeines Loblied auf Jahwe und seine hehren Taten, mit besonderer Erwähnung der zuletzt überstandenen Drangsale.

1—3a (bis נורא). Der Anfang wie 100 1 vgl. 47 2. In v. 2b ist שִׂים nach der Meinung der Punktatoren gebraucht wie נָתַן und darum mit

Ps 66A [1]*Jauchzt Jahwen, alle Welt,*
[2]*Besingt die Ehre seines Namens,*
Singt die Ehre seines Ruhms,
[3]*Sagt von Jahwe: wie hehr!*

Dein Tun ist in der Fülle deiner Kraft,
Es schmeicheln dir deine Feinde,
[4]*Alle Welt huldige dir,*
Singe dir, singe deinem Namen!

[5]*Auf, seht die Taten Jahwes,*
Der hehr von Tat über den Menschen!
[6]*Er wandelte Meer in Festland,*
Durch den Fluß schritt man zu Fuß.

Freuen wollen wir uns Jahwes,
[7]*Der in seiner Stärke ewig herrscht!*
Seine Augen spähen auf die Völker,
Widerspenstige dürfen sich nicht erheben.

---

dem doppelten Akk. konstruiert, aber der Satz: macht zu Ehren, macht ehrenvoll seinen Ruhm (oder sein Loblied), schon an sich sonderbar genug, kann wegen des vorhergehenden Stichos: besingt die Ehre seines Namens, nicht vom Dichter beabsichtigt sein; l. שִׁירוּ vgl. Jes 42 10 oder שִׂיחוּ (so PERLES), sowie כְּבוֹד. Der vierte Stichos, v. 3a, kann schon wegen des Metrums nur bis נוֹרָא gehen, zu dem ein הוּא sich von selbst ergänzt; לְ wird hier, wo von Jahwe in der 3. pers. die Rede ist, für עַל stehen, s. zu 3 3.

3b 4 Die Strophe expliziert das: wie hehr! Zu dem Ausdruck: in deiner Kraft vgl. 29 4; zum »Schmeicheln« der Feinde 18 45. שְׁמָךְ haben die Punktatoren mit סֶלָה zusammengekoppelt und darum nicht in die Pausa gesetzt: sie hatten wohl kaum noch ein Wissen von der alten Musik.

5 6a Wieder wechselt die Anrede. Der erste Stichos nach 46 9. עֲלִילָה ist Genitiv zu נוֹרָא, vgl. רַב עֲלִילָה Jer 32 19. Das zweite Distichon v. 6 gibt zum ersten das klassische Exempel vom Durchgang durch das Schilfmeer und den Jordan.

6b 7 שָׁם gibt weder als Orts- noch als Zeitpartikel einen vernünftigen Sinn; ich schlage שָׂמֹחַ (Inf. abs.) vor. Am Schluß von v. 6 lese ich בִּי(הוה) für בּוֹ des Metrums wegen. Der Artikel von הַמּוֹרְרִים wird durch Dittographie entstanden sein; der Autor scheint aber besondere Leute im Auge zu haben, vielleicht dieselben, die 68 7 angegriffen werden, die Gegner der Hasmonäer. Zu dem אַל für לֹא s. GES.-K. [26] § 107p. Zu dem יָרִימוּ des Ktib wäre ein Obj. wie רֹאשׁ, יָד, קֶרֶן hinzuzudenken.

8 9 Die Völker sollen den Gott der Juden preisen, weil er deren Seele ins Leben setzte, ihnen möglich machte, weiter zu existieren. Diese

[8]Preist, Völker, unseren Gott
Und laßt laut hören sein Lob,
[9]Der unsere Seele ins Leben versetzte
Und unseren Fuß nicht wanken ließ.

[10]Denn du hast uns geprüft, Jahwe,
Uns geschmelzt, wie man Silber schmelzt;
[11]Du hast uns ins Netz gebracht,
Hast Bande gelegt an unsere Hüften.

[12]Du ließest Menschen über unser Haupt fahren,
Wir kamen in Feuer und Wasser;
Doch du führtest uns hinaus ins Weite,
[17b]Hast uns erhöht über unsere Hasser.

---

eigentümliche Aufforderung an die Völker erinnert stark an Jes 25 3, wo es heißt, daß die Römer Jahwe ehren, weil er den Juden geholfen, nämlich sie von der Bedrängung durch Antiochus Sidetes gerettet und ihnen Sieg über die Samaritaner verliehen hat. Für לַמּוֹט wird mit Hitzig לָמוּט, Infin., auszusprechen sein.

10 11 Jahwe hat die Juden geprüft und geläutert, im Schmelzofen (s. zu 17 3), denn er hat sie in die größte Not gebracht. Auch hier scheint es sich um die Not und die vorübergehende Zwingherrschaft (das Netz und die Bande) zu handeln, die Antiochus Sidetes über Juda brachte, kurz nach dem Regierungsantritt des Johannes Hyrkanus, und die bis zu dem Tode des ersteren währte (135—128 a. Chr.). Das unverständliche מוּעָקָה ersetze ich durch מוֹסָרֹת.

12 nebst **17b** In v. 12b l. nach LXX לִרְוָחָה vgl. 18 20. Der letzte Stichos ist nach v. 17 (18) verschlagen, wo ich für den unverständlichen und sicher nicht an den jetzigen Ort gehörenden Komplex אן . . . . . ורומם folgendes lesen zu müssen glaube: רוֹמַמְתָּנוּ עַל שׂוֹנְאֵינוּ vgl. 18 49, nur עַל für מִן wie 13 3. Nach dem Tode des Antiochus Sid. hatten sich die Juden schnell wieder erholt und konnten ihre schlimmsten »Hasser«, die Samaritaner und Edomiter, vernichten oder unterjochen.

Ps 66 A, offenbar ein junges Gedicht, das nach einer langen, ziemlich leeren Einleitung, in den letzten Strophen einiges Interessante bringt, ist wohl für eine Tempelliturgie zusammengestellt. Er wird mit dem Psalm Jes 25 1 ff. ungefähr gleichzeitig, also in den glücklicheren Zeiten der Regierung des Johannes Hyrkanus verfaßt sein.

Psalm 66 13—20.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Dankgebet bei Darbringung der gelobten Opfer; liturgische Komposition. V. 17b gehört nach 66 A.

13 14 אֲשֶׁר ist wohl Akk.: womit oder wozu. פָּצָה, scil. פֶּה, ist hier nach weggelassenem Obj. schon ganz als intrans. behandelt und kann darum die Lippen zum Subj. haben. Jdc 11 35 steht das Wort vom

Ps 66 B [13]*Ich komme in dein Haus mit Brandopfern,*
Bezahle dir meine Gelübde,
[14]*Wie meine Lippen sich aufgetan*
Und mein Mund sprach in meiner Not.

[15]*Brandopfer von Fettschafen opfere ich dir,*
Samt Rauch von Widdern,
Ich richte [dir] Rinder zu,
Samt Böcken.

[16]*Auf, hört und laßt mich erzählen,*
Ihr alle, die ihr Jahwe fürchtet,
Was er getan hat meiner Seele,
[17a]*Er, den ich rief mit meinem Munde!*

[18]*Wenn Trug wäre in meinem Herzen,*
Hörte der Herr nicht,
[19]*Aber es hat gehört Jahwe*
[Auf mein Schreien zu ihm].

Er merkte auf die Stimme meines Gebets,
[20]*Gepriesen sei Jahwe,*
Der nicht entfernt hat sein Erbarmen
Und seine Gnade von mir.

voreiligen Geloben, und es ist möglich, daß der (priesterliche) Autor daran erinnern will, daß man auch übereilte Gelübde zu bezahlen hat, weil sonst »Gott zornig wird und einem die Arbeit der Hände ruiniert« Qoh 5 1—5. Daß übrigens der Sprecher hier und in

15 den Mund etwas voll nimmt, erklärt sich leicht daraus, daß unser Psalm eine Formel ist, die für alle möglichen Fälle ausreichen muß, vielleicht auch dann angewendet wurde, wenn viele Gelübde auf einmal erledigt wurden. Vermutlich war auch die Formel variabel, je nach dem, was dargebracht wurde. Im dritten Stichos ist nach LXX ein לְךָ hinzuzusetzen. עָשָׂה wie z. B. Gen 18 7 8 vom Zubereiten eines Tieres für die Mahlzeit. Von dem Opferfleisch konnte der Darbringer einen Teil mit nach Haus für sich und etwaige Gäste nehmen, etwa in seinem Rockzipfel (Hagg 2 12 vgl. Prv 7 14).

16 17 Auch 22 23 (Hi 33 27) wird bei der Bezahlung der Gelübde das Erzählen der Veranlassung hervorgehoben. V. 17b, den jemand übersetzt hat: während (schon) Lobgesang unter meiner Zunge war (nämlich schon während meines Hilfsgeschreis)! haben wir nach v. 12 zurückversetzt (s. zu 37 7).

18 19a Daß der jetzige Text barer Unsinn ist, würde in jeder außerbiblischen Schrift von jedem Leser erkannt und zugestanden sein. Zunächst die sonderbare Wortstellung: Frevel, wenn ich sah; dann der Gedanke: wenn ich Frevel sah, würde der Herr nicht hören, statt: wenn der Herr Frevel sah; schließlich das »sehen« selber und der Frevel »in meinem Herzen«. Das אִם, das sich schon durch seine Stellung als hier fremd erweist, gehört zu v. 17b (s. v. 12). Für ראיתי, das jeder Er-

Ps 67 [2]*Jahwe sei uns gnädig und segne uns,*
Er lasse leuchten sein Angesicht bei uns,
[3]*Damit man erkenne auf Erden deinen Weg,*
Unter allen Völkern dein Heil.
[4]*Dich sollen Völker loben, Jahwe,*
Dich sollen alle Völker loben!

[5]*Freuen sollen sich und jubeln die Nationen,*
Daß du [regierst den Erdkreis in Gerechtigkeit]
Regierst die Völker in Geradheit
Und die Nationen auf Erden leitest.
[6]*Dich sollen Völker loben, Jahwe,*
Dich sollen alle Völker loben!

[7]*Das Land gab seinen Ertrag,*
Es segne uns Jahwe, unser Gott,
[8]*Es segne uns Jahwe [für immer],*
Ihn fürchten alle Enden der Erde!
[Dich sollen Völker loben, Jahwe,
Dich sollen alle Völker loben!]

---

klärung spottet, schreibe ich רִמָּה vgl. die Glosse 32 2b. Am Schluß fehlt ein Stichos, den man etwa aus der sehr ähnlichen Stelle 31 23 borgen kann: בְּשׁוּעַי אֵלָיו vgl. noch 22 25.

19b 20 Für das zweite תְּפִלָּתִי, das offenbar nur gedankenlose Wiederholung des ersten (in v. 19b) ist, kann man etwa תְּחִנָּתִי schreiben (vgl. Esr 9 8).

Ps 66 B, dessen Selbständigkeit schon EWALD erkannte, ist eine rein liturgische Formel für die Gelübdeopfer, dem Ps 22 B nahe verwandt. Daß er unmittelbar an 66 A angeschlossen werden konnte, beweist, daß in den Ritualbüchern der Tempelpriester und -Sänger die Gedichte noch keine Ueberschriften hatten.

Psalm 67.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3, das dritte Distichon ein Kehrvers. Ein Festlied mit Anschluß an den aharonitischen Segen.

2—4 Zu v. 2 s. Num 6 24 f. אִתָּנוּ, bei uns, für אֵלֶיךָ in dem Segen, braucht wohl nicht in אֵלֵינוּ geändert zu werden. An Jahwes Segen sollen die Menschen Jahwes »Weg« erkennen, die Art, wie er die Seinen behandelt. Die Wahrnehmung, daß die Juden das glücklichste Volk sind, wird die Heiden überzeugen, daß jene den wahren oder wenigstens den besten Gott haben, ein Gedanke, der besonders in den jüngeren Prophetenschriften sehr oft ausgesprochen wird s. z. B. Sach 8 23. So schließt sich der Kehrvers natürlich an: die Völker sollen Jahwe loben.

5 6 Nur drei Stichen außer dem Refrain; der fehlende Stichos findet sich aber in LXX Cod. Sin. und außerdem in der sehr ähnlichen Stelle 98 9. L. תְּנוּחָה. Ob der Verf. seine Behauptung, daß Jahwe die Nationen

Ps 68 [2]*Jahwe steht auf, es zerstreuen sich seine Feinde*
Und fliehen seine Hasser vor seinem Angesicht.
[3]*Wie zerstiebt Rauch, zerstiebt,*
Wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer,
Kommen um die Gottlosen vor Jahwe.

regiere, im einzelnen hätte beweisen können, ist wohl sehr zweifelhaft, aber die für festliche Gottesdienste bestimmten Psalmen sind auf eine Art monotheistischen Dogmas abgestimmt: weil Jahwe allein Gott ist, muß er auch die ganze Menschheit regieren und das natürlich auf gerechte Weise, vgl. z. B. Ps 47.

7 8 Den dritten Stichos kann man etwa durch לְעוֹלָם vervollständigen. Nach dem Anfang der Strophe sollte man denken, daß das Gedicht für ein Erntefest bestimmt ist, kommt aber unwillkürlich auf die Vermutung, daß der Ertrag des Bodens nur dürftig gewesen ist, weil der Dank so dürftig ist. Der Kehrvers ist wieder einmal vom Abschreiber weggelassen.

Der Psalm hat seinem Verf. gewiß nicht viel Mühe gemacht.

Psalm 68.

Versmaß 4. 4 | 4. 4. 4. Von der Dunkelheit dieses Kunstproduktes, das hin und wieder wie eine Sammlung von Zitaten aussieht, zeugt die große Zahl von Deutungsversuchen. Nach der herrschenden Auffassung enthielte der Psalm in v. 2—7 eine Zukunftshoffnung, in v. 8—19 einen Rückblick auf die alte Geschichte, erstens auf den Zug durch die Wüste (8—11), dann auf die Eroberung Kanaans (12—15), endlich auf den Einzug Jahwes auf den Zion (16—19); dann folge wieder eine Reihe von Aussagen über die Gegenwart und Zukunftshoffnungen. Man sieht nicht recht ein, warum die erbauliche Deutung von v. 8—19 auf die alte Geschichte nicht noch über v. 19 fortgesetzt wird; man könnte doch mit derselben Methode v. 19[b] auf den Abfall Nordisraels, v. 20 auf die II Chr 13 14 erzählten Siege, v. 21 auf die Totenerweckungen des Elia und Elisa, v. 22 auf die Siege der Judäer über Seir, v. 23 f. auf die Geschichte Ahabs, v. 25—27 auf Hiskias Tempelfeste nach II Chr 29 ff., v. 28 auf II Chr 30 11 18, v. 29 30[a] auf Sanheribs Untergang, v. 30[b] auf II Chr 32 23, v. 31 auf Jesaias Reden wider Aegypten, v. 32 auf Jes 18 7 deuten und dann zu guterletzt den Psalm noch für eine wichtige historische Quelle erklären. Denn diese Deutungen, die ich Interessenten gern abtrete, sind doch gewiß ebenso schön, wie wenn z. B. v. 10 auf den Manna- und Wachtelregen in der Wüste bezogen oder in v. 15 die äußerst bedeutsame Nachricht gefunden worden ist, daß es, als die Debora in der Nähe des Karmel den Sisera besiegte, auf dem Hermon geschneit habe! Der Psalm muß in einer Zeit gedichtet sein, als die Juden in Basan Krieg führten, als sie „Aufrührer“ unter sich hatten, als Sichem niedergeworfen und Galiläa mit Judäa vereinigt war. Danach feiert und unterstützt der Psalm die Unternehmungen des Alexander Jannäus.

2 3 Jede Strophe besteht aus einem Distichon und einem Tristichon. Das Distichon der ersten ist eine leichte Umbildung jenes Gesanges, mit dem in alter Zeit die Jahwelade, die Anführerin der Israeliten im Kriege, zum Aufbruch aufgefordert wurde Num 10 35. In dem Tristichon v. 3 stammt der mittlere Stichos aus Mch 1 4. In v. 3[a] ist wohl beide Male הִנָּדֵף zu lesen, da הִנְדֹּף eine Unform ist und תִּנְדֹּף weder als 2. pers. masc. noch als 3. p. f., noch auch als Niph. תִּנָּדֵף einen Sinn gibt. Zu הֵמַס, Inf.

4 *Doch die Gerechten sollen sich freuen, frohlocken,*
Vor Jahwe sollen sie jubeln in Freude;
5 *Jahwen singt, besingt seinen Namen,*
Bahnt den Weg dem, der durch die Steppen fährt,
Jahwes freut euch und jauchzt vor ihm!

6 *Vater der Waisen und Anwalt der Witwen*
Ist Jahwe in seiner heiligen Wohnung.
7 *Jahwe führt die Vereinzelten zurück nach Haus,*
Bringt die Gefangenen in behagliche Lage,
Nur die Widerspenstigen sitzen auf dem Trockenen.

8 *Jahwe, als du auszogst vor deinem Volke,*
Als du einherschrittest im Jeschimon,
9 *Bebte die Erde, auch die Himmel troffen*
Vor Jahwe, dem Gotte Israels,
10 *Reichlichen Regen ließest du triefen, Jahwe.*

---

constr. Niph. von מָסַס, s. Ges.-K.[26] § 67t. Die »Gottlosen« sind alle Feinde des jüdischen Reiches, die inneren wie die auswärtigen.

4 5 Streiche das ו vor ישישו v. 4. Die »Freude vor Jahwe« ist ein Terminus für den festlichen Gottesdienst; der Festzug wird nachher beschrieben (v. 25—28). Im Tristichon v. 5 ist der mittlere Stichos aus Jes 57 14 (62 10 40 3) genommen. יָהּ ist Abkürzung für יהוה. Für das zweite שמו in v. 5 l. mit Land u. a. שִׂמְחוּ. עָלַו und עָלָץ neben einander. Was der gelehrte Verf. unter dem Wegbahnen für Jahwe versteht, ist schwer zu sagen; jedenfalls hat er den ursprünglich dem Deuterojesaia gehörenden Satz ähnlich umgedeutet, wie es Tritojesaia tut s. zu Jes 57 14.

6 7 Jahwe sorgt für die Schwachen in seiner heiligen Wohnung; ob mit der Wohnung der Himmel oder der Tempel gemeint ist, läßt sich nicht ersehen, aber der ganze Ausdruck ist nur ein Redeschmuck, bei dem sich der Poet wohl nicht viel gedacht hat. Wichtiger sind die Aussagen des Tristichons v. 7: Jahwe »führt die Isolierten nach Haus zurück« (l. מֹשִׁיב mit de Lagarde u. a.) bezieht sich auf die Heimführung der vereinzelten Judenkolonien aus Galiläa und von jenseits des Jordans durch die Makkabäer (I Mak 5 23 45 53 54); zu der Befreiung gefangener Juden v. 7b s. I Mak 5 26 (Zeit des Judas Makkabäus), ferner c. 10 33 14 6 (Jonathan, Simon). Die Widerspenstigen könnten jene Juden sein, die gegenüber Jonathan den Kürzeren zogen (I Mak 10 61), aber der sonstige Inhalt des Psalms empfiehlt, darunter die von Alexander Jannäus verjagten Pharisäer zu verstehen. כּוֹשָׁרוֹת, Anständiges, anständiger Zustand, nachbiblisch.

8—10a Ein Leser hat es für nötig befunden, dieser in der Hauptsache aus dem Deboraliede Jdc 5 4 5 entlehnten Strophe in v. 9 noch aus derselben Stelle die Worte »da der Sinai vor Jahwe« einzuverleiben, die nicht hierherpassen und in der ursprünglichen LXX noch fehlen; ver-

Den Erschöpften und Ermatteten richtetest du auf,
11Das Leben deiner Schar kehrte wieder dadurch;
Du sorgtest in deiner Güte für das Volk,
Darob, 12Herr, gaben Kunde
Die Siegesboten, ein großes Heer.

13Die Könige der Heerscharen flohen, flohen,
Und die Hausbewohnerin verteilte Beute:
14Taubenflügel, mit Silber überzogen,
Und Schwingen von ihr mit gelbem Golde
15Und Edelsteine darauf wie Schnee auf dem Zalmon.

---

mutlich meinte er, daß der Autor plötzlich auf die Wüstenzeit zu reden komme, hatte vielleicht auch die scherzhafte Meinung, daß in Jdc 5 4 f. der Zug der Israeliten vom Sinai nach Palästina (unter vierzigjährigem Regen) geschildert werde. Aber so wenig das Deboralied von der Zeit des Mose redet, so wenig unser Dichter. Er erwähnt eine Begebenheit, die, uns unbekannt, für das jüdische Heer von größter Bedeutung war: es war, ähnlich wie früher einmal die Israeliten, Judäer und Edomiter an der Südgrenze Moabs II Reg 3, in Gefahr gewesen, dem Durst zu erliegen, und dann plötzlich durch einen gewaltigen Gewitterregen gerettet worden. Das war geschehen בַּיְשִׁימוֹן, wie zu lesen sein wird, im Gor el Belka, nordöstlich vom Toten Meer; der Verf. würde ein anderes Wort für Wüste gewählt haben, wenn er nicht eine bestimmte Gegend meinte. V. 10a l. תַּשִׁיחַ. Die Strophe

10b—12 führt das weiter aus. Lies v. 10b: נַחְלָה וְנִלְאָה, vor Durst erschlaffte Krieger, ferner: כוננתה für כוֹנַנְתָּ חַי: das Leben deiner Schar (חַיָּה wie II Sam 23 13) kehrte wieder (l. יָשְׁבוּ), בָּהּ, durch den Regen. In v. 11b liest man wohl besser לָעָם (für לעני), als Parallele zu חַיָּה; zum Ausdruck vgl. II Chr 29 36. Für אלהים am Schluß von v. 11 schreibe ich עָלֶיהָ = אֱלֶיהָ, darüber. מְבַשְּׂרוֹת scheint wie z. B. קֹהֶלֶת masc. sein zu sollen vgl. LXX; vorher wird יְהִנוּ zu schreiben sein. Das siegreiche Heer hat größere Truppenteile in die Heimat zurückgeschickt mit den Siegesnachrichten und mit der Beute, von der nun die folgende Strophe

13—15 berichtet. Wenn in v. 13 der Text richtig und נְוַת־בַּיִת wirklich die Bewohnerin des Hauses ist, etwa in Nachahmung von Jdc 5 24, so kann v. 13 ff. nicht Rede der Siegesboten sein, da der Sieg nicht mehr verkündigt zu werden braucht, wenn die Weiber daheim schon die auf dem Schlachtfelde erbeuteten Schmuckgegenstände in Händen haben und die vornehmeren Frauen damit Geschenke machen können. Diese Beute wird v. 14b 15 aufgezählt, natürlich wie in Jdc 5 30 nur in einzelnen Beispielen, solchen, die die Ausstaffierung der besiegten Gegner charakterisieren und den Weibern geschenkt sind (vgl. II Sam 1 24). Es waren vor allem Taubenflügel und -Schwungfedern, die mit Silber oder Gold überzogen waren und vermutlich den Helmschmuck der vornehmsten

16 Ein Gottesberg ist der Berg Basans,
Der vielkuppige Berg, der Berg Basans:
17 Warum blickt ihr scheel, vielkuppige Berge,
Nach dem Berg, den Jahwe begehrt hat zu seinem Sitze,
Und wo Jahwe wohnen wird für immer?

Gegner, der Emire oder, wie der Dichter sagt, der Könige gebildet hatten. V. 14a halte ich mit Wellh. für eine Beischrift aus Jdc 5 16, wenn ich auch ihren Zweck nicht nachweisen kann. V. 15 liefert im MT den erbaulichen Satz: wenn der Allmächtige Könige ausbreitet, schneit es auf dem Zalmon. Der Verf. braucht das Wort שַׁדַּי sonst nicht; mir scheint, daß בפרש שדי entweder eine aus בְּמֹרְמֵי שָׁדַי Jdc 5 18 entstellte Beischrift ist oder eine Glosse מְפָרֵשׁ שָׁדַי, ausgestreut auf das Schlachtfeld, die den Kontext erklärt: die Wertsachen wurden auf dem Schlachtfeld, wo sie in Menge verstreut waren, aufgelesen. Für מְלָכִים lese ich מְלֵאִים, verkürzt wie I Chr 29 2 aus אַבְנֵי מ׳, eingesetzte Edelsteine. Das Suff. von בָּהּ bezieht sich auf die Taubenflügel (fem. sing. wie נֶחְפָּה nach Ges.-K. 26 § 145 k). Für תשלג lese ich כַּשֶּׁלֶג: die hellen Edelsteine (es wird wohl meist Glasfluß gewesen sein) nahmen sich auf den Taubenflügeln aus wie Schnee, den man zwischen den Bäumen des Zalmon (Berg bei Sichem Jdc 9 48) hervorschimmern sieht, ein Bild wie Cnt 4 1b. Die Erwähnung des Zalmon mag Beweis dafür sein, daß Sichem, von Johannes Hyrkanus erobert, schon den Juden gehört. Die Schlacht aber (oder die Schlachten), von der hier der Autor spricht, könnte zusammenhangen mit der Unterjochung der Moabiter und Gileaditer durch Alexander Jannäus; die »Könige der Scharen« wären die im Jeschimon besiegten Emire der arabischen Stämme in diesen Landschaften. Daß nach diesen Siegen die Niederlage durch den arabischen König Obedas folgte, wird natürlich verschwiegen, vielmehr rasch zu späteren glücklichen Unternehmungen in »Basan« übergegangen.

16 17 Unter dem »Berg Basans« versteht Wetzstein das Haurangebirge, in dessen Nähe Judas Makkabäus nach I Mak 5 26 35 46 gelangte. Aber besser denkt man mit Nowack an das Gebirgsland Golan östlich vom Merom-See, das mit seinen höchsten Erhebungen bis zu 1200 m emporsteigt. Dies Gebirgsland suchte Alexander Jannäus zu erobern. Abweichend von meiner früheren Ansicht halte ich jetzt das אלהים in v. 16a für ursprünglich: die Berge Basans sind »Gottesberge«, hohe Berge vgl. 36 7 80 11. In ihrem Stolz blicken sie scheel auf den Zionsberg, von dem sie beherrscht werden sollen, weil den nun einmal Jahwe zu seinem Sitz erkoren hat. Man kann von den Kuppen Golans aus das judäische Gebirge sehen. רָצַד nur hier, nachbiblisch, arabisch.

18—20a (bis יום). Die Juden mußten über Basans Bergvölker siegen, denn Jahwe ist ihr Bundesgenosse. Mit den Wagen ist natürlich das himmlische Heer (vgl. II Reg 6 16 f.) gemeint, das den Juden beisteht und bisweilen auch sichtbar wird s. II Mak 10 29 f.; zu der großen Zahl

[18]Der Wagen Jahwes sind zehntausendmal tausend,*
[19]Triumphiert hast du, hast Gefangene fortgeführt.
Du hast Geschenke empfangen unter den Menschen,
Und auch die Widerspenstigen wohnen nicht mehr,
[20]Es sei gepriesen der Herr Tag für Tag!
**versetzt hat sie der Herr vom Sinai ins Heiligtum*

vgl. Dan 7 10. Lies אֲלֹהָי, denn das, was in v. 18 folgt, ist eine echt rabbinische Glosse: »versetzt hat die Wagen Adonaj vom Sinai ins Heiligtum«, d. h. ursprünglich sind diese Wagen auf dem Sinai stationiert gewesen — I Reg 19 11 ff. Dtn 33 2 Hab 3 und ähnliche Stellen werden zu dieser Annahme geführt haben — später hat Jahwe bei seinem eigenen Umzuge sie nach dem Zionstempel mitgenommen. שְׁנָאָן von שָׁנָא (vgl. Esth 2 9), zu dem weiblichen Suff. s. Nah 2 5; für בם סיני l. מִן סִינַי. Die Glosse ist am jetzigen Ort besonders ungeschickt, weil doch Jahwe sein Kriegsheer auf dem Feldzug gegen Basan mitgenommen hat. Das עָלִיתָ לַמָּרוֹם, du bist emporgestiegen zur Höhe, wird wohl auf die Auffahrt Jahwes in den Himmel oder auf die Rückkehr nach dem Zion gedeutet. Die erste Deutung ist ganz verfehlt, weil Jahwe die Gefangenen nicht in den Himmel mitnehmen konnte; der mythische Krieg mit anderen Göttern, die er übrigens auch schwerlich in den Himmel gebracht, sondern in die Unterwelt gestürzt hätte, wird durch gar nichts angedeutet, paßt auch nicht in diese Verherrlichung der Kriegszüge des Alex. Jannäus. Die zweite Deutung, sachlich nicht unpassend, verträgt sich nicht mit dem Ausdruck »zur Höhe aufsteigen«. Wahrscheinlich umschreibt der Verf. nur das אֲרוֹמֵם von Jes 33 10 oder das נָאָה נָאָה von Ex 15 21: du hast dich hoch erhoben. Die Geschenke, von denen das Tristichon v. $19^{b\,c}$ 20^{a} spricht, sind Huldigungsgeschenke, der Tribut der Unterworfenen an die Juden und den Tempel. Weiter spricht das Tristichon vom Schicksal der »Widerspenstigen«; daß der Verf. ihnen, mögen sie sein, wer sie wollen, erlauben sollte zu »wohnen«, ist denn doch unmöglich; l. mit Wellh. לֹא שָׁכְנוּ, sie »wohnen« nicht mehr, sind nicht mehr Bürger des Landes vgl. zum Ausdruck 102 29. Gemeint sind doch wohl, weil der Verf. dasselbe Wort braucht wie v. 7, nicht die Golaniten, die sich nicht unterwerfen wollen, sondern die Juden, die sich gegen das Oberhaupt des Staates aufgelehnt haben, die Pharisäer. Dafür, daß diese unschädlich gemacht sind, dankt der Verf. v. 20^{a} noch ganz besonders. Es scheint, daß mit diesem Stichos noch das wunderliche יה אלהים am Schluß von v. 19 zu verbinden ist, das vielleicht auf ein einfaches יְהִי zurückgeht (אלהים aus י).

20^{b}—22 עִמָּם mit dem Dativ, Zeichen später Sprache. Jahwe hat »Ausgänge gegen den Tod«, Ausgänge, durch die man entkommen kann, wenn der Tod ins Haus einbricht. Aber diese Mittel zum Entkommen sind nur für die Guten da; die Widerspenstigen zerschmettert Jahwe. Mit dem »haarigen Scheitel, der in seinen Verschuldungen einherstolziert«,

Es trägt uns der Gott, der unsere Hilfe ist,
21Der Gott, der uns ein Gott zum Helfen ist.
Ja, Jahwe hat Ausgänge gegen den Tod,
22Doch zerschmettert Jahwe das Haupt seiner Feinde,
Den haarigen Scheitel, der in seinen Verschuldungen umherstolziert.

23Jahwe sprach: ich werde von Basan zurückbringen,
Werde zurückbringen aus den Schlünden des Meeres,
24Damit du deinen Fuß in Blut badest,
[Und damit] der Zunge deiner Hunde
Vom [Blut] der Feinde ihr Teil werde.

---

mit ihnen noch prahlt, zielt der Dichter offenbar auf ganz bestimmte Leute, denen Alex. Jannäus, so viel Pharisäer er auch getötet oder verjagt hatte, aus irgend einem Grunde bisher nicht hatte an den Leib kommen können, vielleicht, weil sie keine Handhabe zur Verfolgung boten oder weil sie beim Volk im Geruch besonderer Heiligkeit standen. Es mag mit dem »Haarbusch« auf die vielen Nasiräer unter den Pharisäern angespielt werden, an denen man sich nicht so leicht vergreifen durfte. Wie nun die »Ausgänge« aus dem Tode und die Unterdrückung der Rebellen mit einander zusammenhangen, das zeigt die folgende Strophe

23 24: Jahwe bringt den König heil aus Basan zurück, damit er an seinen Feinden im Lande Rache nehmen kann. Das Obj. von אָשִׁיב muß der Mann sein, der in v. 24 angeredet ist. Der ist (oder war) in Basan in einer lebensgefährlichen Unternehmung, gleichsam in den Tiefen des Meeres (vgl. 18 17); während seiner Abwesenheit haben die Widerspenstigen wieder das Haupt erhoben, aber Jahwe hat ihm, etwa durch ein Orakel im Tempel, die Rückkehr verheißen, um sich an den Feinden grimmig zu rächen. Daß man an die einheimischen Gegner denken muß, beweist klar genug das אָשִׁיב לְמַעַן, nicht minder auch der fürchterliche Rachedurst, der aus dem Tristichon spricht. Die Hunde sollen das Blut der Widerspenstigen lecken, wie einst das Blut des Ahab und der Isebel. Die beiden letzten Stichen v. 24b sind verderbt. מִנָּהוּ läßt sich mit Olshausen u. a. in מִנָּתוֹ verbessern (לָשׁוֹן als masc. behandelt) vgl. 63 11, dann ist aber mit Bickell לְלָשׁוֹן zu schreiben und vielleicht noch ein וּלְמַעַן davor zu setzen; auch schreibt man wohl besser מֵאֹיְבִים מֵהֶם. Zu dem אָמַר אֲדֹנָי vgl. 110 1. Es ist recht wohl denkbar, daß ein »Prophet« dem Alex. Jannäus ein solches Orakel gegeben habe; auch sonst gibt es Anzeichen genug, daß in den letzten Jahrhh. Propheten mitunter eine bedeutende Rolle spielten. Beide Parteien bekämpften sich auch mit Offenbarungen wie mit Kampfpsalmen (vgl. außerdem die Schlußbem. zu Ps 71). Das Orakel könnte gesprochen sein bei Gelegenheit der Siegesfeier, die im folgenden, zunächst in

25 *Es erschienen deine Festzüge, Jahwe,*
Festzüge zu meinem Könige im Heiligtum.
26 *Voran gingen Sänger [und Festtänzer],*
Darauf Saitenspieler [und Flötenbläser]
Inmitten paukenschlagender Jungfrauen.

27 *In den Chören priesen Jahwe*
Die Edlen der Gemeinde Israels:
28 *Da schritt voran Benjamin, der Kleine,*
Die Fürsten Judas neben ihnen,
Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naphthalis.

29 *Entbiete, Jahwe, deine Kraft* uns*
30 *Von deinem Tempel für Jerusalem!*
Dir sollen Könige Geschenke bringen!
31 *Schilt fort das Tier des Rohrs und den Wildesel,*
Die Stiere unter den Völkerkälbern!

*die Gotteskraft, die du ausgeübt hast

---

25 26 geschildert wird. L. mit LXX רָאוּ, denn für רָאוּ läßt sich kein passendes Subj. auftreiben, da nur die Feinde und Hunde vorhergehen; ferner ist in v. 25b אֵלַי statt אֵלִי auszusprechen; die Prozessionen bewegen sich von irgend einem Sammelplatz auf den Tempel zu. Das Tristichon v. 26 ist verstümmelt, die beiden ersten Stichen haben die zweite Hälfte verloren; wir setzen aufs Geratewohl hinzu im ersten Stichos וּמְחוֹלְלִים, im zweiten וּמְחֻלָלִים, vgl. 87 7 Jes 30 29.

27 28 Zu einem Ausruf liegt in v. 27 keine Veranlassung vor, l. daher mit Ewald בֵּרְכוּ. Der zweite Stichos v. 27b ist unverständlich, ich schlage vor אַדִּירֵי מִקְרָא, die Notabeln, die die Prozession anführen (vgl. zu 42 5). Das Tristichon v. 28 zählt sie auf: die Oberen von Benjamin, Juda, Sebulun und Naphthali. Für רֹדֵם (das die LXX sehr interessant übersetzt: ἐν ἐκστάσει, wörtlich: »schnarchend«, im hypnotischen Schlafe) schreibe ich mit Grill קֹדֵם nach v. 26. רִגְמָתָם, ihre Steinigung, ist unsinnig, רִגְשָׁתָם, ihr Toben, nicht viel besser, ich schreibe dafür לְעֻמָּתָם, an ihrer Seite, neben den Benjaminiten. Benjamin führt an als Bewohner Jerusalems, die Judäer schließen sich eng an, Sebulun und Naphthali vertreten bei dieser politisch-patriotischen Festfeier Galiläa. Das war erst möglich seit der Zeit des Johannes Hyrkanus und Aristobul I, denn noch zur Zeit des Judas Makkabäus sind die Juden in Galiläa so sehr in der Minderzahl, daß Simon sie nach Judäa überführen muß, um sie zu retten (I Mak 5).

29—31a In v. 29a ist nach der LXX und wegen der Fortsetzung v. 30 31a אֱלֹהִים und צַוֵּה herzustellen. Für eine Glosse, die auf der falschen Lesart אֱלֹהֶיךָ beruht, halte ich den Komplex עֹז הָאֱלֹהִים זוּ פָּעַלְתָּ, wie zu lesen ist: die Kraft Gottes, die du vollbracht hast (פָּעַל עֹז wie עָשָׂה חַיִל 60 14); angeredet ist in der Glosse derselbe, den der Dichter in v. 24 anredete, der

Laß dich nieder unter denen, die deine Schwelle lieben,
Gieb frohe Botschaft den Völkern, die gern Gott nahen!
32 Mögen sie kommen mit Oelen von Aegypten,
Aethiopien beschleunigen seine Gabe Jahwen,
33 Jahwes sind die Reiche der Erde.

König. Gegen die Echtheit dieses Komplexes spricht außerdem der enge Zusammenhang zwischen v. 29a und 30a: entbiete uns deine Kraft aus dem Tempel, wo du wohnst, zugunsten Jerusalems! Während die Glosse von siegreichen Taten spricht, die Alex. Jannäus vermöge der Kraft Gottes ausgeführt hat, meint der Dichter das, was der Verf. von 63 3 im Tempel geschaut hat, und hofft, daß der Dienst, den »Jerusalem«, das jüdische Königreich dem starken Gott widmet, dieses selber stark machen werde. Dann werden »Könige Geschenke herbeiführen«, ein Lieblingsgedanke des späteren Judentums, vgl. besonders Jes 60; dann werden die fremden Völker aus Palästina herausmüssen oder am Eindringen verhindert werden. Das »Tier des Rohres« v. 31a ist sicher nicht das Krokodil als Repräsentant Aegyptens, denn Aegypten wird v. 32 ganz freundlich behandelt und nicht fortgescholten, sondern zum Kommen eingeladen. Es ist das Schwein, das im schilfreichen Jordangebiet in großen Mengen hauste vgl. 80 14, und bedeutet ohne Zweifel die Bevölkerung, die es züchtete, z. B. die Bewohner der Dekapolis, Gadaras, dessen Schweine aus dem NT bekannt sind und dessen Belagerung dem Alexander Jannäus zehn Monate kostete. Nach der Vernichtung der Samaritaner war ja kein Volk den Juden so sehr ein Dorn im Auge wie diese Fremden, die im heiligen Lande Schweine umherlaufen ließen. Was עדת אבירים, die Gemeinde der Stiere, bedeuten könnte, ist schwer zu sagen, da die Stiere nicht in Herden zu leben pflegen, auch keine Gemeindeversammlungen abhalten; da außerdem עדת metrisch zum zweiten Stichos des Tristichons gehört, nicht zum dritten, der schon lang genug ist, so ist es ein Schreibfehler oder das Erzeugnis einer nicht sehr schlauen Konjektur und steht an Stelle eines עֶרֶד. Der Wildesel muß die Araber bezeichnen, die gefährlichsten Feinde der Juden; dies Wappentier hat der gelehrte Verf. aus Gen 16 12 entnommen. Im dritten Stichos muß man das בְּ nicht durch »mitsamt«, sondern durch »unter« wiedergeben, denn nicht die Völker, die ja freilich wegwerfend genug bezeichnet werden, sondern die Stiere unter ihnen, die den Juden feindlichen Herrscher, sollen fortgescheucht werden, Fürsten wie Ptolemäus Lathurus, Demetrius III, Antiochus XII, die die Juden besiegten und denen nach der Meinung des Autors die Völker nur wie einfältige Kälber folgten. Ueberhaupt meinen ja die späteren Juden, die so vielfach in Handel und Wandel an den übrigen Völkern interessiert sind, daß nicht diese Völker an sich, sondern nur deren bedeutendere Lenker beseitigt, die »Königreiche der Erde« zugunsten des Reiches der Heiligen, der Juden, vernichtet werden sollen.

Singt Jahwen, spielt dem Herrn,
34 Der einherfährt durch den uralten Himmel der Himmel!
Sieh er donnert mächtigen Donner,
35 Gebt Macht dem Gott über Israel,
Dessen Hoheit und Macht in den Wolken ist!
36 Hehr ist Jahwe in seinen heiligen Wohnungen, Gott Israels ist er;
Der Macht und Kräfte gibt dem Volke, Gepriesen sei Jahwe!

31b—33a (bis הָאָרֶץ). Der erste Stichos ist dunkel; מתרפס scheint ein aramäisches Wort zu sein: sich senkend (im Qal: niedergehen), aber das Part. paßt schwerlich, man wird mit POTT u. a. den Imp. הִתְרַפֵּס, laß dich nieder, lesen müssen. NESTLES Vorschlag, מְפֻתָּחִים zu lesen, ist, von anderem abgesehen, deswegen nicht gut durchführbar, weil die Reihenfolge Oberägypten, Unterägypten, Kusch sonderbar wäre. Das רץ, das man in ברצי finden will, ist ein zweifelhaftes Wort, Silbersplitter lassen sich auch im Zusamenhang nicht unterbringen; ich spreche mit WELLH. ברצי aus; כסף stelle ich um in סְפַד. Der erste Stichos lautet also: laß dich nieder bei denen, die deine Schwelle lieben, vgl. dazu 84 11. Für בְּוַר, das nur hier vorkommt, schreibe ich בְּשֹׁר. Warum man קִרְבוֹת von קֶרֶב, Nahkampf, ableitet, begreife ich nicht; es ist natürlich Plur. von קִרְבָה, das Nahen zu Gott, der Tempelbesuch (73 28 Jes 58 2) und meint hier die Wallfahrten der fernen Juden zum Tempel: ihnen möge bald die frohe Kunde werden, daß die Pilgerreisen wieder möglich sind, weil der Krieg, der sie bisher verhinderte oder erschwerte, ein Ende hat. Das Tristichon v. 32 33a macht dies noch klarer: die Juden von Aegypten und Aethiopien sollen bald wieder mit Geschenken für den Tempel nach Jerusalem kommen. In v. 32a schreibe ich mit NESTLE בַּשְּׁמָנִים für das unverständliche חשמנים; zu der Darbringung von Oel an Heiligtümer vgl. zu Jes 57 9; allerdings wird Oel nur ein bescheidener Ausdruck für wertvollere Beiträge zu den Kosten des Kults sein. Bei den heraneilenden »Völkern« ist wohl in erster Linie an die Juden jener Länder gedacht, aber die Juden sind deren Vertreter (vgl. 87 4), und außerdem waren ja auch Geschenke von heidnischen Fürsten an den Tempel nicht selten und gehören jedenfalls mit zum Inventar der Ansprüche und der Zukunftserwartungen der Juden. Daher auch der Schlußsatz: Jahwes sind die Reiche der Welt, d. h. sie müssen seinem Tempel steuern (vgl. Hag 2 6—8 Sach 14 16—19 Jes 60 12 18 7). Aus dem Ausdruck תָּרִיץ (l. יָדָה statt ירוץ mit LXX) ersieht man, daß der Verf. die Beiträge der Diasporajuden, die während der ewigen Unruhen spärlich flossen, dringend herbeiwünscht; das Tempelbudget mochte sie nicht entbehren können. Das לאלהים am Schluß von v. 32 ist am Anfang von v. 33 noch einmal zu wiederholen.

33b—35 L. לַאדֹנָי, weil mit לרכב fortgefahren wird. Der uralte Himmel der Himmel (Dtn 33 26) ist der oberste Himmel, die unteren Himmel dienen als Vorratsräume und Wohnungen niederer Geister. »Gebt Macht« nach 29 1. Der letzte Stichos wieder nach Dtn 33 26 f. Ein pomphafter, inhaltsleerer Abschluß.

Ps 69 A [2]*Rette mich, Jahwe,*
Denn das Wasser drang ans Leben;
[3]*Ich versank in den Schlamm der Tiefe,*
Ich schwanke ohne Halt;
Ich kam in Wassertiefen,
Und Flut überschwemmte mich.

[4]*Durch mein Rufen ist meine Kehle entzündet,*
Meine Augen schwanden hin vor Harren auf dich;
[5]*Mehr als die Haare meines Hauptes*
Sind meine Feinde, die mich grundlos hassen,
Zahlreich sind, die mich mit Lüge verderben,
Was ich nicht geraubt habe, das soll ich zurückgeben.

---

36 gehört nicht zu unserem Psalm; er hat ein anderes Metrum (3. 2 | 3. 2) und mag ein liturgischer Zusatz sein. L. בְּמִקְדָּשׁוֹ mit LXX; die heiligen Wohnungen bedeuten hier wohl den Tempel. הוּא ist gegen die Akzente mit dem Vorhergehenden zu verbinden. תַּעֲצֻמוֹת nur hier.

Ps 68 ist wahrscheinlich von einem Priester am Tempel und Anhänger des Alexander Jannäus verfaßt und zwar in der Zeit, als dieser König seine Eroberungen bis an den Meromsee ausdehnte. Das Gedicht bringt sich dadurch um einen guten Teil seiner Wirkung, daß es wie auf Stelzen geht und ähnlich wie manche unserer Kirchenlieder aus den damals für heilig gehaltenen Schriften zu wörtliche Anleihen macht. Dafür hat es geschichtlichen und besonders auch religionsgeschichtlichen Wert und bietet manche sehr interessante Einzelheit.

Psalm 69 2—32.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Eine große Zahl von Feinden will den Dichter, der zwar seine Torheit eingesteht, den aber doch der Eifer um Jahwes Haus verzehrte, durch einen bösen Prozeß zugrunde richten; Jahwe möge ihn retten und über seine Gegner das schlimmste Schicksal verhängen.

2 3 Die Not wie oft durch das Bild einer Ueberschwemmung geschildert, die etwa durch einen Wolkenbruch entstanden ist; das Wasser geht dem Dichter »bis zur Seele«, ans Leben (wie Jer 4 10 das Schwert), in dem tiefen Schlamm verliert er den Boden unter den Füßen. Vor וְאֵין מָעֳמָד ist etwa ein נָעְתִּי, ich schwanke, ausgefallen und dann aus dem am Rande unleserlich nachgetragenen Wort durch Konjektur das וָאֶטְבַּע hergestellt worden, das jetzt in

4 5 den ersten Stichos v. 4a überfüllt und zu streichen ist. נָחַר für נָחֲרָה wie 102 4, Niph. von חָרַר, s. Ges.-K. [26] § 67 u. In v. 4b l. מִיַּחֵל (Inf.) mit LXX; da der Stichos überlang ist, darf man wohl das לאלהי als aus einfachem לְךָ erweitert ansehen. Auch in v. 5a muß der zweite Stichos durch ein Wort vervollständigt werden, das, vom Abschreiber vergessen, eine Zeile zu tief wieder eingesetzt ist, nämlich durch אֹיְבַי, das jetzt in v. 5b steht, aber dort das שֶׁקֶר von מַצְמִיתַי fehlerhaft trennt und mit de Lagarde u. a. zu entfernen ist. In v. 5c ist אָז entweder in זֶה (= זֶה) oder

[6]Du weißt um meine Torheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verborgen;
[7]Laß nicht an mir zu Schanden werden, die auf dich hoffen,
Herr, Jahwe der Heere!
Laß nicht an mir beschämt werden, die dich suchen,
[Jahwe], Gott Israels!

[8]Denn deinetwegen trage ich Schmähung,
Deckt Beschämung mein Gesicht.
[9]Entfremdet wurde ich meinen Brüdern
Und ein Wildfremder den Söhnen meiner Mutter.
[10]Denn der Eifer um dein Haus hat mich gefressen,
Und die Schmähungen deiner Schmäher fielen auf mich.

---

mit DE LAGARDE in אֲנִי zu verwandeln. Es scheint, daß die Gegner den Verf. durch einen Prozeß wegen angeblicher Untreue in Geldangelegenheiten verderben wollen (vgl. 35 11b). Da er v. 10 von seinem Eifer um den Tempel spricht, so mag es sich um Tempelgelder handeln. Wenn die Einkünfte des Tempels, von denen die Priester und sonstigen Angestellten leben mußten, einmal gering waren, wenn z. B. die Beiträge der Diasporajuden spärlich einliefen (s. zu 68 32), wird man deren Einnehmern scharf auf die Finger gesehen und leicht Unterschlagung oder doch falsche Verwendung der Gelder gewittert haben. Den Dichter hat man auf Raub angeklagt.

6 7 יָדַע mit לְ ist Zeichen später Sprache. Wenn der Dichter von seiner Torheit und von Verschuldungen spricht, so scheint er wenigstens unvorsichtig gewesen zu sein, hat sich vielleicht Eigenmächtigkeiten zu Schulden kommen lassen, die zwar seinen Gesinnungsgenossen recht waren, aber andere erbitterten, weil sie sich geschädigt glaubten. Nach v. 7 gilt er als Musterbild eines Frommen und vielleicht als geistiger Leiter von »Hoffenden« und »Gott Suchenden«; kommt er in Schande, so sind auch sie beschämt und beschimpft (vgl. 35 26–28).

8–10 Wenn er »töricht« war, so war er es infolge übergroßen Eifers um Jahwes Haus. Zu v. 8a vgl. 44 23, zu v. 8b 44 16; v. 9 erinnert an 31 12 35 13 f. 38 12. Wegen dieses Eifers ist er sogar mit seinen leiblichen Vollbrüdern (Söhne Einer Mutter) zerfallen. Waren seine Brüder und er selber Priester am Tempel? Sind sie darüber in Streit geraten, ob diese oder jene Einkünfte für den Tempel und Tempelkult oder für den Vorteil der Priesterschaft oder gar für schlimmere Zwecke (z. B. Bestechungen II Mak 4 32) verwendet werden sollten? Oder war der Prozeß nur ein Vorwand und Mittel, in ihm eine verhaßte Richtung, etwa die chasidische, zu treffen? hat der Dichter etwa dem Alkimus widerstanden, als dieser die den Frommen so anstößigen Aenderungen im Tempel vornahm (I Mak 9 54)? Denn nach der folgenden Strophe

11–13 sieht es so aus, als ob es sich im Falle des Dichters um

11 Und kasteite ich mit Fasten meine Seele,
So gereichte es zu Beschimpfungen mir,
12 Machte ich zu meinem Gewand den Sack,
So ward ich ihnen zum Spruchlied
13 Und ein Gelächter derer, die im Tor sitzen,
Und das Saitenspiel der Methtrinker.

14 Aber mein Gebet geht an dich,
Jahwe, sei du mir freundlich!
Jahwe, in der Fülle deiner Gnade
Erhöre mich mit deiner hilfreichen Treue!
15 Errette mich, daß ich nicht versinke,
Mich emporhebend aus den Wassertiefen.

16 Laß mich aus dem Schlamm errettet werden,
Mich nicht überschwemmen die Wasserflut,
Noch mich verschlingen die Tiefe,
Noch den Brunnen seinen Mund über mir verschließen.
17 Erhöre mich, Jahwe, nach deiner Gnadengüte,
Nach der Fülle deines Erbarmens wende dich zu mir!

---

den alten und sich immer mehr verschärfenden Gegensatz zwischen den Strengfrommen und den, vielleicht von griechischem Wesen angesteckten, lebenslustigen Weltmenschen handelte. Diese haben ihn schon immer verspottet, wenn er sich seinen religiösen Uebungen und Kasteiungen hingab; die Schwätzer im Tor und die Methtrinker haben witzige Verse auf ihn gemacht; und er — mag ab und an den Sack gewissermaßen als Demonstration getragen haben, wenn wieder einmal etwas vorkam, was ein Gerechter beseufzen mußte. Zu v. 12b vgl. 44 15, zu v. 13 Hi 30 9. Für אבכה v. 11 l. mit Olshausen u. a. אֶעֱנֶה vgl. 35 13; für ישיחו בי v. 13a, wo wegen v. 13b ein Substantiv nötig ist, schreibe ich וְשִׂחוֹק (inkorrekt plene).

14 15 עֵת רָצוֹן, Zeit der Huld, steht mit der Lage und Stimmung des Dichters im sonderbarsten Widerspruch; l. dafür mit Wellh. אַתָּה רְצֵנִי. In v. 15 ist ein Sätzchen eingedrungen, das nach v. 16 gehört, nämlich מִטִּיט אֲנָצְלָה; daß es vergessen war und zwischen den Zeilen nachgetragen wurde, erkennt man an der jetzigen Stellung der beiden Wörter. Für das aus Gedankenlosigkeit verschriebene משנאי v. 15b stelle ich מְנַשְּׂאַי wieder her, vgl. den ähnlichen Fall in 9 14; natürlich ist das darauf folgende ו zu streichen.

16 17 (nebst מִטִּיט אֲנָצְלָה aus v. 15). Der Brunnen ist vielleicht als Zisterne gedacht, in der man bisweilen Gefangene verwahrte (z. B. wiederholt den Jeremia), die in kurzer Zeit darin zugrunde gingen. In v. 17a l. mit Wellh. כְּטוֹב anstatt כִּי־טוֹב.

18—20 בָּשְׁתִּי וּכְלִמָּתִי gehen nicht mehr in v. 20 hinein, sind aber, wie ich glaube, nicht Varianten zu חֶרְפָּתִי, sondern aus v. 21 eingedrungen.

18 *Und verbirg dein Angesicht nicht vor deinem Knecht,*
Denn mir ist angst, bald erhöre mich!
19 *Nahe meiner Seele, erlöse sie,*
Um meiner Feinde willen kaufe mich los!
20 *Du kennst ja meinen Schimpf,*
Und vor dir sind alle meine Widersacher.

21 *Der Schimpf hat gebrochen mein Herz,*
Und unheilbar ist meine Schande und Beschämung;
Und ich hoffte auf den Mitleidigen, doch da war keiner,
Und auf Tröster, doch fand sie nicht.
22 *Und sie gaben mir als meine Speise Gift*
Und ließen mich für meinen Durst Essig trinken.

23 *Es sei der Tisch vor ihnen zur Schlinge*
Und die Friedensopfer zum Fallstrick!
24 *Dunkel sollen ihre Augen werden, daß sie nicht mehr sehen,*
Und ihre Hüften lasse beständig wanken!
25 *Schütte auf sie deinen Grimm,*
Und deine Zornesglut erreiche sie!

גָּאַל und פָּדָה bedeuten hier beide: aus der Gefangenschaft lösen, loskaufen; גָּאַל wird aber im engeren Sinn als Pflichtleistung des גֹּאֵל, des nächsten Verwandten, angesehen, bezeichnet also eine Rechtssitte, die noch aus der vorstaatlichen Zeit stammt, wo noch die Familie alles, was auf einer höheren Kulturstufe zur Rechtsordnung des Staates gehört, in Händen hatte. In Israel hat der niemals vollkommen ausgebildete Staat das Familienrecht nie ganz verdrängen können. Jahwe übernimmt die Pflicht des גֹּאֵל dann, wenn sich kein menschlicher »Einlöser« findet. Den Dichter hätten seine Brüder verteidigen sollen (vgl. 127 3—5), aber sie sind ja selbst seine Feinde (v. 9).

21 22 Die beiden von uns aus v. 20 ausgewiesenen Wörter Schande und Beschämung sind in v. 21 hinter וַיְאַנְּשֵׁהוּ, wie zu lesen ist, einzusetzen. Für לָנוּד ist mit der LXX לָנֶד zu lesen. Der Dichter mag keinen Essig, den übrigens Schnitter auf dem Felde gern tranken Rt 2 14. Zu dem בְּ von בְּבָרוּתִי s. Ges.-K.[26] § 119 i.

23—25 L. שִׁלְחָן und שְׁלָמִים. Wegen dieses zweiten Wortes wird auch der »Tisch« sich wohl auf das Opfermahl beziehen. פַּח ist eigentlich ein Fangrahmen oder Klappnetz, mit dem Vögel gefangen werden, insofern mit einem Tisch oder einer Tischmatte zu vergleichen. Aber wie der Dichter gerade auf diese Verwünschung kommt, ist schwer zu enträtseln. Wahrscheinlich sind die Gegner Priester, die nun zusammen schmausen, während er, unter schwere Anklage gestellt, vom Tempel verdrängt ist. Sind es die Anhänger des Alkimus oder die des Alex. Jannäus, die ihn so schlecht behandeln? Daß ihre Augen sich verfinstern, ihre Hüften wanken sollen, erinnert merkwürdig an die Verwünschung,

[26]Es sei ihr Zeltlager wüste,
In ihren Zelten sei kein Bewohner!

[27]Denn die du geschlagen hast, verfolgen sie
Und mehren den Schmerz um deine Durchbohrten;
[28]Lege Schuld ihrer Schuld zu
Und lasse sie nicht kommen in deine Gerechtigkeit!
[29]Laß sie ausgestrichen werden aus dem Buch des Lebens
Und mit Gerechten nicht eingeschrieben werden!

[30]Ich aber bin elend und in Schmerzen,
Deine Hilfe, Jahwe, wird mich stärken.
[31]Ich will preisen Jahwes Namen im Liede
Und ihn verherrlichen mit Lobgesang,
[32]Und der wird Jahwen lieber sein als ein Rind,
Als ein Farren mit Hörnern und Klauen.

---

die Deuterosacharja gegen Alkimus schleudert (Sach 11 17) und die eine gewisse Ergänzung in I Mak 9 55 f. findet. הַמְּעַר mit á für ē, s. Ges.-K.[26] § 64 h.

26–29 Das Distichon v. 26: ihr Zeltlager sei wüste usw. ist hübsch, aber es macht die folgenden Verwünschungen, die schwächer lauten, überflüssig und paßt nicht recht zur Farbe dieses Psalms, ist daher wohl ein Zitat aus einem anderen Gedicht. In v. 27a l. אֵת für אַתָּה mit Perles, in v. 27b יִסְפְּרוּ für יְסַפֵּרוּ nach LXX. Wieder fragt man: wer sind hier die Geschlagenen und die Durchbohrten? Sind die ersteren die Kämpfer des Judas Makkabäus, die den Waffen des Bacchides erlegen waren (I Mak 9 26), die letzteren Judas selbst und die mit ihm Gefallenen? Das Gedicht berührt sich ja mehrfach mit Ps 44. Oder meint der Dichter die von Alex. Jannäus besiegten und verfolgten, zum großen Teil auch getöteten Pharisäer? Im letzteren Falle hätte der Dichter nicht tätlichen Anteil an der pharisäischen Rebellion genommen, hätte aber doch mit ihrer Richtung sympathisiert und wäre den Machthabern verdächtig geworden. Jahwe möge, sagt v. 28, diesen alle Schulden, eine zur anderen, anrechnen und ihnen die Rechte, die Fromme und Gerechte bei ihm haben, nehmen. Zu dem Ausdruck: in Jahwes Gerechtigkeit kommen, vgl. den ntl.: ins Himmelreich kommen Mt 7 21, zum Buch des Lebens, der Bürgerliste des Gottesreiches, Jes 4 3 Ps 87. Nach dem יִמָּחוּ, sie sollen ausgewischt werden, müssen die Gegner doch bisher nach der Ansicht des Dichters als Bürger in jene Liste eingetragen gewesen, also anerkannte »Gerechte« in der jüdischen Gemeinde sein.

30–32 Wenn jene aus Jahwes Buch gestrichen werden, so wird der Dichter, der jetzt leiden muß, erhöht werden, und dann will er Jahwe im Liede preisen, statt ihm Rind und Stier zu opfern. Wieder ein Symptom der allmählichen Abwendung der Frommen vom Opferdienst. Diese Abwendung scheint nicht immer ganz freiwillig gewesen, sondern wenigstens zum Teil aus dem Konflikt mit der herrschenden Hierarchie

Ps 69 B 33 *Sehet her, ihr Demütigen, und freut euch,*
Die ihr Jahwe sucht, auflebe euer Herz!
34 *Denn gehört hat Jahwe auf die Armen*
Und seine Gebundenen nicht mißachtet.

35 *Preisen sollen ihn Himmel und Erde,*
Das Meer und alles was sich darin regt!
36 *Denn Jahwe hilft Zion*
Und baut auf die Städte Judas.

Und wohnen werden dort [die Gerechten]
Und besitzen das [Land für immer]
37 *Und der Same seiner Knechte soll es erben*
Und die, die seinen Namen lieben, darin wohnen.

---

hervorgegangen zu sein. Der Verf. sucht allerdings über seine Verdrängung vom Tempel und Tempelkult sich durch die Beiwörter, die er dem Rinde widmet, zu trösten: ein Tier mit Hörnern und Klauen Jahwe zum Dank darzubringen, ist doch eigentlich vernunftwidrig. Die Vernunft ist immer die Waffe der Opposition.

Ps 69 A scheint mir von einem Priester asidäischer Richtung verfaßt zu sein zu einer Zeit, wo die Asidäer oder Pharisäer mit der regierenden Partei in Streit geraten waren. Der Verfolgung dieser Strengen durch Alkimus oder durch Alex. Jannäus ist gewiß in vielen Fällen ein Prozeß- oder ein Scheinprozeßverfahren vorhergegangen; unsern Verf. hat man wie den von Ps 35 wegen Untreue u. dgl. in Anklagestand versetzt. Die Abschreiber haben besonders bei diesem Gedicht großes in Weglassung von Wörtern und Sätzen geleistet, die dann bisweilen am unrechten Ort wieder auftauchen.

Psalm 69 33—37.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Die ganze Welt soll Jahwe preisen, weil er sich der Gefangenen angenommen hat und Zion und Judäa wieder aufrichtet.

33 34 L. רְאוּ und וִישְׂמָחוּ, da auch v. 33b die 2. pers. steht; die dritte wird deswegen geschrieben sein, weil man v. 33 ff. für die Fortsetzung von v. 30—32 hielt, während Ton und Inhalt deutlich genug zeigen, daß 69 B nichts mit 69 A zu tun hat. Zu עֲנָיִים, דֹּרְשֵׁי ' und יְחִי לְבַבְכֶם vgl. 22 27, zu לֹא בָזָה 22 25. Die Gefangenen sind vielleicht die Kriegsgefangenen des Bacchides (s. Schlußbem.) oder etwa auch solche, die von Alkimus ins Gefängnis geworfen waren.

35 36a Die ganze dreigeteilte Welt soll Jahwe rühmen, weil er das jüdische Land wiederherstellt — Nachahmung deuterojesaianischer Ueberschwänglichkeiten. Es scheint, daß ein schwerer, verheerender Krieg sein Ende gefunden hat und Aussicht auf dauernden Frieden eröffnet ist. Der letzte Vierzeiler

36b 37 ist verstümmelt; das erste Distichon v. 36b ist oben mit Hilfe von 37 29 vervollständigt. Zum »Samen seiner Knechte« vgl. 22 31.

Ps 69 B ist eine liturgische Komposition (wie 22 B und 66 B), deren Verf. sich

Ps 71 4—24

4 *Mein Gott, rette mich von der Hand des Gottlosen,*
Von der Faust des Frevlers und Gewalttätigen!
5 *Denn du bist meine Hoffnung, Jahwe,*
Mein Vertrauen von meiner Jugend an;
6 *Auf dich bin ich gestützt von Mutterschoß an,*
Vom Leibe meiner Mutter an bist du mein Schutz.

Auf dich ist stets mein Harren,
7 *Wie ein Wunderzeichen ward ich vielen;*
Und du bist meine starke Zuflucht,
8 *Mein Mund ist voll von deinem Ruhm,*
Damit ich besinge deine Ehre,
Allezeit deine Herrlichkeit.

9 *Wirf mich nicht fort zur Zeit des Alters,*
Wenn meine Kraft schwindet, verlaß mich nicht!
10 *Denn meine Feinde sagen von mir,*
Und die auf mein Leben lauern, beraten sich:
11 »*Gott hat ihn verlassen, jagt nach*
Und faßt ihn, denn keiner rettet.«

nicht sehr angestrengt hat. Er ist vermutlich verfaßt nach dem Tode des Alkimus und dem Friedensvertrag zwischen Jonathan und Bacchides, auf Grund dessen der letztere die Gefangenen aus Judäa wieder herausgab s. I Mak 9 72.

Psalm 70 s. 40 14—18.

Psalm 71 1—3 s. 31 2—4.

Psalm 71 4—24.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Der Dichter ist ein Wunder für die Menge geworden, von vielen angefeindet, jetzt alternd; er versteht sich nicht auf die (apokalyptischen) Schriften, sondern er kommt in Jahwes Kraft und von Jahwe gelehrt und will trotz aller Anfeindung Jahwes Arm über das ganze kommende Geschlecht verkünden. Das Gedicht eines Sehers.

4—6^{b} Die erste Strophe, deren Anfang zeigt, daß wirklich mit v. 4 ein neues Gedicht beginnt, erinnert an Ps 22 10 f. Im zweiten Distichon v. 5 streiche ich אֲדֹנָי, das nur das Jahwe ersetzen soll, und ziehe יהוה zum ersten Stichos. In v. 6 lies für גּוֹזִי, das Reminiszenz nicht des Dichters, sondern des Abschreibers aus 22 10 ist, mit LXX שׁוֹזִי = שׁוֹדִי, der Verf. spricht von Gottes Fürsorge für ihn in seiner Jugend, nicht von seiner Geburt; er hat wohl eine schwere Jugendzeit durchgemacht.

6^{c}**—8** In v. 6^{c} l. תּוֹחַלְתִּי mit Wellh. vgl. v. 14. Der Dichter wurde für viele ein מוֹפֵת, gewiß nicht ein abschreckendes Wunderzeichen göttlichen Fluches (Dtn 28 46), sondern ein Wahrzeichen von Gott her wie Jesaia und seine Söhne (Jes 8 18), s. zu v. 15 16 18 19. Ueber מַחְסִי־עֹז s. Ges.-K.^{26} § 131 r. Dem dritten Distichon fehlt ein Stichos, der fünfte dieses Sechszeilers, im MT, aber nicht in der LXX, wo er lautet: לְמַעַן אֲזַמֶּר כְּבוֹדֶךָ.

12 Mein Gott, sei nicht ferne von mir,
Zu meiner Hilfe eile!
13 Mögen zu Schanden, beschämt werden,
Die meine Seele anfeinden,
Mögen sich hüllen in Schmach und Beschämung,
Die mein Unglück suchen!

14 Doch ich will immerdar harren
Und mehren all' deinen Ruhm,
15 Mein Mund soll deine Gerechtigkeit erzählen,
Allezeit dein Heil.
Denn ich verstehe mich nicht auf Schriften,
16 Ich komme mit [deiner] Kraft.

9—11 Der Dichter fängt schon an, alt und schwächer zu werden; nach v. 20 f. hat er auch Unglück erlitten, vielleicht eine schwere Krankheit. Offenbar reizt das Nachlassen seiner Kräfte seine Gegner zum Angriff. יַחְדּוּ in v. 10b und לֵאמֹר in v. 11a halte ich für Zugaben des Abschreibers.

12 13 Diese beiden Verse scheinen mir von dritter Hand zugesetzt zu sein. Sie enthalten drei Pentameter (3. 2), wenn man יִכְלוּ im Anfang von v. 13 mit Olshausen in יִכָּלְמוּ verbessert, weichen jedenfalls im Metrum vom Gedicht ab; sie sind ganz aus Entlehnungen oder Variationen fremder Verse zusammengesetzt: v. 12 stammt aus 38 22 23 (das Qre חוּשָׁה ist dem Ktib vorzuziehen); v. 13 ist den Stellen 35 26 40 15 nachgebildet. Das Gedicht gewinnt entschieden, wenn man v. 12 13 entfernt, die die müßige Spielerei eines Abschreibers oder Lesers gewesen zu sein scheinen und eher in die vorhergehende Kolumne, nämlich neben Ps 70 gehören. Sie stimmen auch in ihrem Ton gar nicht zu dem Gedicht, denn der Dichter setzt den Anfeindungen keine Verwünschungen, sondern Gottes Lob entgegen. So auch in

14—16a, welche Verse sich viel besser an v. 9—11 als an v. 12 f. anschließen. Mögen auch die Feinde hoffen, den lästigen Mann einmal los zu werden, er hält aus und rühmt nur um so lauter Jahwes Hilfe. Warum und wie er das macht, scheint er v. 15b 16a zu erklären, doch ist der Text dunkel. Was כִּסְּרוֹת mit ō bedeuten könnte, wüßte ich nicht. LXX Sin., Pesch., Hieron. sprechen סִפְרוֹת, Plur. von סִפְרָה, das gibt doch etwas Uebersetzbares. Der Dichter scheint sagen zu wollen, er sei kein Gelehrter, er verstehe sich auf gewisse Schriften nicht. Welche Schriften das sind, mag aus der Fortsetzung zu erschließen sein. Der Anfang von v. 16 scheint eine Art Gegensatz zu dem Eingeständnis v. 15c zu bringen; ich vermute aus metrischen Gründen, daß גבורות aus גְּבוּרָתְךָ verschrieben ist und daß die Gotteskraft, mit der der Verf. auftritt, von ihm als verwandt mit der Gotteskraft gedacht wird, mit der die Propheten (vgl. Mch 3 8) und andere Gottesmänner auftraten, und daß er durch sie ein מוֹפֵת für viele geworden ist v. 7. Vielleicht hat ihm diese Prätension und sein originelles Auftreten in der Menge jene Feindschaft zugezogen,

Herr Jahwe, ich will preisen
Deine Gerechtigkeit, deine allein,
17 Du hast mich gelehrt von meiner Jugend an,
Und bis jetzt verkündige ich deine Wunder,
18 Und auch bis zum Greisenalter und grauen Haar,
Jahwe, wirst du mich nicht verlassen.

Noch weiter werde ich verkünden deinen Arm
Ueber das ganze Geschlecht, das kommt;
Deine Kraft 19 und deine Gerechtigkeit,
Reichen, Jahwe, bis an den Himmel,
Denn du tust große Dinge,
Jahwe, wer ist wie du!

---

deren er v. 10 f. gedenkt, wissen wir doch aus Jer 23 16—32 Sach 13 4 ff., daß manche auf die lebenden Propheten (die toten waren natürlich hochheilige Männer) nicht gut zu sprechen waren. Der Verf. von Sach 12—14 ist ein יוֹדֵעַ סְפָרוֹת, ein Apokalyptiker, der mit Hilfe gelehrter Forschungen die Zukunft ergründet; unser Dichter will, wie mir scheint, sagen: ich verstehe mich nicht auf die gelehrte Apokalyptik, die Wissenschaft der heiligen Mantie, auf die Büchlein, in denen unter einem heiligen Decknamen die künstlich errechnete Zukunft ausgemalt wird, sondern ich habe die unmittelbare Gabe der Weissagung, und darum preise ich Gott.

16b—18a Denn diese Gabe hat der Dichter von Jahwe empfangen, der ihn von Jugend auf gelehrt hat. Das לִמַּד v. 17 scheint auf das לִמּוּד Jes 8 16 50 4 anzuspielen und das אַגִּיד auf Mch 3 8 (Jes 58 1): der Verf. kann zwar nicht wie die Schriftgelehrten Apokalypsen schreiben, aber er empfängt von Kind auf unmittelbare Belehrung durch Inspiration und kann daher Gottes Wundertaten vorher verkündigen. Diese Gabe, hofft er, wird ihn auch nicht im Alter verlassen: ob er schon die Erfahrung gemacht hat, die bei Männern dieser Art oft bezeugt wird, daß die Sehergabe im Alter nachzulassen beginnt? Daß der Dichter allein Jahwes Gerechtigkeit verkünden will, könnte ein Hieb auf die »Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer« sein: ich bin kein selbstgerechter Mann, der durch die eigene Tugend und Weisheit solch gelehrte Leistungen liefern kann, ich habe alles von Gottes Gerechtigkeit, der mir von Jugend auf getreuer Helfer und Lehrer war. Zu dem אַל v. 18a: du wirst gewiß nicht, s. Ges.-K.[26] § 107 p.

18b 19 Weil Jahwe ihn nicht im Alter im Stich lassen wird, so hofft der Dichter noch weitere Offenbarungen über die Zukunft geben zu können. Sprich עֹד und schreibe nach der LXX לְכָל־הַדּוֹר יָבוֹא. Da der Verf., der schon zu altern beginnt, nicht daran denken kann, mündlich zu den späteren Generationen reden zu wollen, so muß der Satz besagen: ich will, von Jahwe belehrt, seinen Arm, d. h. die künftig von ihm auszuführenden Taten und die Ereignisse der ganzen späteren Zeit, prophe-

20 *Wie du mich Böses hast kosten lassen,*
So wirst du mich wieder beleben [Jahwe],
Und aus den Tiefen der Erde
Wirst du mich wieder heraufführen,
21 *Wirst mehren meine Größe*
Und wiederum mich trösten.

22 *Ich hinwieder will loben mit dem Instrument*
Deine Treue, mein Gott,
Will spielen auf der Zither
Dir, dem Heiligen Israels,
23 *Bejubeln sollen meine Lippen*
[Jahwe, deine Gerechtigkeit].

Mit meinem Munde will ich dir singen
Und mit meiner Seele, die du erlöst hast;
24 *Auch meine Zunge soll alle Zeit*
Reden von deiner Gerechtigkeit,
Denn zu Schanden wurden alle [die mich schmähen],
Beschämt die, die mein Unglück suchen.

---

zeien. Dabei ist es gleichgültig, ob man לְכָל־הַדּוֹר als Dativ zu אַגִּיד faßt oder das לְ mit זְרוֹעַ verbindet und als poetischen Ersatz für עַל ansieht. Es sind große Dinge, die er zu verkünden hat, denn Jahwes allmächtige und gerechte Weltregierung, die bis zum Himmel reicht (vgl. 36 6 57 11), vollbringt Großes. אֲשֶׁר wie 64 4. מָרוֹם bedeutet nach der Sprache der späteren Zeit den Himmel; man setzt dem Wort wohl besser den Art. vor, auch aus metrischen Gründen.

20 21 Qrē ist vernünftig genug, die singularischen Suffixe, die auch LXX hat, in v. 20 wiederherzustellen. צָרוֹת רַבּוֹת ist wohl Variante zu רָעוֹת. Am Schluß von v. 20a setze ich ein יהוה = י des Metrums wegen ein. In v. 20b liest man, da תְּהוֹמוֹת sich mit dem folgenden Gen. nicht verträgt, besser mit Olshausen u. a. תַּחְתִּיּוֹת, wenn man nicht lieber הָאָרֶץ streichen will. In v. 21 dürfte der Dichter תִּרְבֶּה statt תֶּרֶב beabsichtigt haben, vgl. das תָּשׁוּב und LXX. Der Dichter scheint in schwere Krankheit gefallen zu sein und dadurch etwas von seinem Nimbus eingebüßt zu haben. Der naive Ausdruck »meine Größe« entspricht durchaus dem Charakter des Gedichts und sollte nicht beanstandet werden.

22 23a L. אוֹדֶה für אוֹדְךָ. נֶבֶל halte ich für eine Glosse zu כִּנּוֹר, beides zusammen geht schwerlich. Das Obj. zu תְּרַנֵּנָה, das durch ein Versehen ausgefallen sein muß, ist oben aus 51 16 ergänzt.

23b—24 Losgekauft ist des Dichters Seele nicht etwa von der Sünde, sondern vom Tode; er sieht die Krankheit nicht als Folge einer Sünde an. Für כִּי v. 23 l. פִּי mit Wellh. Der vorletzte Stichos in 24b besteht bloß aus כִּי בשׁוּ כִּי, ich nehme an, daß das zweite כִּי aus כָּלַי verstümmelt wurde und dahinter etwa ein חָרְפִי wegen Aehnlichkeit mit חָפְרוּ ausge-

Ps 72 [1]*Jahwe, dein Recht gib dem Könige*
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohn!
[2]*Er wird dein Volk gerecht regieren*
Und deine Elenden nach dem Recht.

fallen. Hier paßt das בּוֹשׁ und חָפֵר zum Psalm, denn hier dienen sie nicht zur Verwünschung, sondern sagen nur, daß des Dichters Gegner beschämt sein werden, wenn er durch Jahwes Gerechtigkeit seine Gesundheit und seine Prophetengabe wieder erlangt hat.

Dieser Psalm hebt sich trotz vieler literarischer Berührungen mit anderen Dichtungen stark von den meisten Psalmen ab, und sein Verf. ist eine originelle Erscheinung. Er rühmt sich, daß er kein Schriftgelehrter ist, dafür aber ein Schüler Gottes, der darum imstande ist, die Zukunft vorherzusagen. Er befaßt sich nicht mit der sozusagen wissenschaftlichen Eschatologie der „Schriften", der Apokalypsen, sondern wie die Leute vom „zweiten Gesicht" mit volksmäßiger Ankündigung bedeutsamer Ereignisse, erinnert daher an jene Propheten, die Jer 23 16 ff. so heftig angegriffen werden. Einen merkwürdigen Vertreter dieser Art von Sehern erwähnt Josephus in Antiq. XIII 11 2: ein Essener, der „niemals in seinen Vorhersagungen die Wahrheit verfehlte", sah den Antigonus, den Bruder Aristobuls I, auf der Straße und wünschte sich deswegen den Tod, denn er hatte vorhergesagt, jener müsse an diesem Tage sterben — Antigonus war aber schon auf seinem Todesgange, und die Vorhersagung traf auch in den Nebenumständen genau ein. Die Essener sollen überhaupt viele Leute dieser Art unter sich gehabt haben, und da die merkwürdige Ueberschrift der LXX: Psalm „der Söhne Jonadabs" wohl nicht auf bloßer Kombination beruht, so kann der Dichter ein Rechabit (s. II Reg 10 15 f. Jer 35 6 ff.) und dann wohl ein Essener gewesen sein. Hatte er das zweite Gesicht, so versteht man sein „Harren", nämlich sein Warten auf neue Gesichte, und sein „Ankündigen", ferner seine Bemerkung, daß er für viele ein מוֹפֵת geworden sei, und die sich deutlich verratende Sorge, daß er seine Gottesgabe mit dem Alter verlieren könne; ebenso begreift man, daß er manchen durch seine Prophezeiungen recht lästig werden konnte. Seine Sprache hat hin und wieder etwas Ungelenkes und fährt nur dann flott dahin, wenn sie auf die gebahnten Wege der religiösen Lyrik gerät.

Psalm 72.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Gebet und Segenswünsche für den König. Während im übrigen der Psalm einem gewöhnlichen menschlichen Könige gilt, enthalten v. 5—11 Weissagungen über den künftigen messianischen König.

1 2 In v. 1 ist mit LXX der Sing. מִשְׁפָּטְךָ zu schreiben, denn der Plur. bedeutet Rechtsverordnungen, die der König schon wie jeder Jude im Gesetz besitzt, oder Urteilssprüche und Strafgerichte Gottes, die Gott sich selber vorbehält; ohnehin gehören Recht und Gerechtigkeit, hier nur wie öfter auf beide Stichen verteilt, zusammen. »Dein« Recht usw. ist das Recht, das Gott haben will. »Königssohn« ist nur »der Königliche«. Von v. 2 an das Impf.: er wird regieren in Gerechtigkeit, wenn ihm Gott die Regententugenden schenkt. »Deine« Elenden heißt es, weil diese die Schutzbefohlenen der Gottheit sind; für sie ist hauptsächlich der König da, die Reichen und Mächtigen schützen sich selbst.

3 4 In v. 3[b] ist das בְּ vor dem letzten Wort ein durch die ähnlichen

3 *Die Berge werden Frieden tragen*
Und die Hügel Gerechtigkeit dem Volk;
Er wird Recht schaffen den Elenden des Volkes,
Wird helfen den armen Leuten. *aber den Bedrücker zermalmen.*
5 *Er wird leben, so lang die Sonne scheint*
Und so lang der Mond scheint, für und für;
6 *Er wird herabkommen wie der Regen auf die Grasschur,*
Wie Regenschauer, die die Erde besprengen.
7 *In seinen Tagen wird sprossen das Recht*
Und Friedensfülle, bis kein Mond mehr ist;
8 *Seine Herrschaft reicht vom Meer zum Meer*
Und vom Euphrat bis zu den Enden der Erde.

Ausdrücke in v. 2 veranlaßter Schreibfehler und zu streichen; des Metrums wegen versetze ich לָעָם ans Ende des Verses, der übrigens von Jes 45 8 beeinflußt ist. Hier bedeuten Friede und Gerechtigkeit den Zustand, den das Regiment des Königs unter Bauern und Hirten schafft und den Jes 32 16 ff. ausführlich schildert: man verträgt sich und lebt sorglos. בְּנֵי אֶבְיוֹן sind die Leute aus den untersten Volksschichten. Der Dativ bei הוֹשִׁיעַ ist Zeichen später Abfassung. Das letzte Sätzchen in v. 4 ist eine unmetrische und sachlich überflüssige Vermehrung.

5—11 ist ein jüngerer Zusatz. Er unterbricht den Zusammenhang von v. 1—4 mit v. 12 ff. und enthält Ausführungen, die auf einen wirklichen König der Gegenwart nicht passen, hat übrigens, mit Ausnahme von v. 10, der eine noch jüngere Wucherung ist, dasselbe Versmaß wie der Psalm.

5 6 Der Anfang lautet im MT: sie fürchten dich usw., nach der LXX: und er wird lange leben usw. (וַיַּאֲרֵךְ); der Text der LXX paßt wohl besser zu דּוֹר דּוֹרִים. Aber mag man dem MT oder der LXX folgen, in beiden Fällen erhält man eine Hyperbel, die weit über die bekannte Formel: der König lebe לְעוֹלָם hinausgeht und nur auf den Messias der späteren Vorstellung bezogen werden kann. Das zweite Distichon v. 6 lehnt sich an Mch 5 6 an vgl. Hos 6 3b, erinnert auch an Jes 55 10 11: die Stellen in Mch und Deuterojes. sprechen von der großen Zukunftszeit. גֵּז ist die Wiesenschur, vgl. Am 7 1. Am Schluß l. וְרִוְּפוּ, vgl. LXX; das Wort ist nachbiblisch.

7 8 In v. 7 weist בְּיָמָיו auf eine Zeit hin, die noch nicht da ist, eben auf die messianische Zeit. In v. 7a l. צֶדֶק mit der LXX; die Gerechtigkeit ist hier die der »gerechten« Bürger des Gottesreiches vgl. Jes 60 21. »Bis der Mond vergeht« will sagen: auf ewig (v. 5). Die Verse 8—11 hat schon Giesebrecht als unecht erkannt. V. 8 spricht von der Herrschaft des Messias über die ganze Erde und ist wörtlich aus Sach 9 10 entlehnt, einer um 162 geschriebenen Stelle; daher darf man wohl auch וְיֵרְדְּ für versehentliche Wiederholung des וירד von v. 6 halten und das וּמָשַׁל der Grundstelle dafür einsetzen, um so mehr, als der Jussiv gegen den Zusammenhang ist.

9Vor ihm werden sich beugen die Widersacher,
Und seine Feinde werden Staub lecken;
11Ihm huldigen alle Könige,
Alle Völker dienen ihm.
10Die Könige von Tarsis und den Meerländern erstatten Tribut, die Könige von Scheba und Seba bringen Abgabe herbei.

12Denn er errettet den Armen, der um Hilfe schreit,
Und den Elenden, der keinen Helfer hat;
13Er erbarmt sich des Niederen und Armen
Und rettet die Seelen der Elenden.

14Vom Druck erlöst er ihre Seele,
Und teuer ist ihr Blut in seinen Augen.
damit er am Leben bleibe.
15Und sie werden beständig für ihn beten,
Er wird ihm vom Golde Schebas abgeben.
Alle Zeit ihn segnen.

9—11 In v. 9 ist wohl mit OLSHAUSEN u. a. צָרִים für צִיִּים zu lesen. Zum »Knie beugen«, »Staub lecken« vgl. Jes 49 23 Mch 7 17. V. 10 ist unmetrisch und wohl ein Zusatz nach Jes 60 6 9. Tarsis ist die phönizische Kolonie in Spanien, die »Meerländer« sollen wohl alle Gebiete um das Mittelmeer sein, auch Griechenland und Italien, die direkt zu nennen der Verf. des Zusatzes sich doch gescheut hat; Scheba ist das südliche Arabien, Seba ein Teil Aethiopiens. Das zweite Distichon dieser Strophe v. 11 schließt den Einsatz ab mit Hinweis auf die Herrschaft des Messias über alle Könige und Völker; das »Dienen« meint hauptsächlich Steuern und Fronarbeiten.

12 13 Fortsetzung von v. 1—4. Das erste Distichon ahmt Hi 29 12 nach. Daß in der Strophe der אֶבְיוֹן dreimal vorkommt, ist hoffentlich nur die Leistung des Abschreibers; oben ist עֲנִיִּים für das dritte א eingesetzt.

14 15 In v. 14a sind תּוֹךְ (für תֹּךְ) und חָמָס Varianten, da beide nicht zugleich in den Stichos gehen. In v. 14b ist vom Ktib יִיקַר beabsichtigt; die Punktation läßt sich von 49 9 leiten. V. 15a enthält zwei verschiedene Einsätze: וְיִחִי ist aus 49 10 genommen und hat den Armen zum Subj.; in dem zweiten Einsatz: »er gibt ihm vom Golde Schebas ab« ist natürlich der König (aber der messianische!) Subj., der durch die Tribute der Fremden in Stand gesetzt wird, die soziale Frage mit Leichtigkeit zu lösen; dieser zweite Einsatz wird vom Verf. von v. 10 herrühren. Die jetzige Verquickung beider Zusätze erzielt einen lächerlichen Effekt, sofern jetzt der Arme dem Könige sabäisches Gold abgibt. In dem echten Distichon: er wird für ihn beten usw. ist natürlich der Arme Subj., der für seine Unterstützung durch den König seinen Dank durch Fürbitte bei Gott abstattet. Uebrigens sind die Einsätze daran schuld, daß die Verben des Distichons im Sing. stehen; LXX hat richtig den Plur.

16 *Es sei genug Korn im Lande,*
Auf dem Gipfel der Berge Kraut genug!
Vor ihm seien die Sprößlinge seines Leibes,
Seine Leibesfrucht wie das Kraut der Erde!

17 *Er sei gepriesen in Ewigkeit,*
So lange die Sonne scheint, glänze sein Name,
Und es segnen sich mit ihm alle Geschlechter der Erde,
Alle Völker preisen ihn glücklich!

20 *Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.*

---

16 Der erste Stichos ist leidlich korrekt, nur ist für das unverständliche פִּסַּת das aramäische Wort מִסַּת zu lesen. In den übrigen drei Stichen überwiegt der nackte Unsinn: auf dem Gipfel der Berge werde erschüttert seine Frucht wie der Libanon, und sie mögen Blumen treiben (oder schimmern) von der Stadt her wie Kraut der Erde. Die Hauptverwirrung scheint der Libanon angestiftet zu haben, den überhaupt die Hersteller des atl. Textes manchmal mehr lieben als gut ist (ähnlich wie den jungen Löwen 34 11). Für das ירעש כלבנון schlage ich vor: דִּי עֵשֶׂב לְפָנָיו. Sodann lese ich צֶאֱצָאֵי מְעָיו für יציצו מעיר nach Jes 48 19. Aus metrischen Gründen, aber auch, weil מְעָיו den Begriff פִּרְיוֹ mit erklären muß, stelle ich letzteres Wort hinter das erstere. Demnach spricht das erste Distichon vom Korn im Lande und Kraut auf den Bergen. Auf diesen wächst das Futter für das Vieh vgl. 65 13 14 Prv 27 25 Hi 40 20, sowie Hackfrucht für die Menschen Jes 7 25. Das zweite Distichon spricht von den Kindern des Königs, in Anlehnung an Hi 5 25 21 8. לְפָנָיו bedeutet nach der letzteren Stelle: vor seinen Augen, sodaß er sich ihres Besitzes erfreut, ihm nicht durch den Tod entzogen. Auch die Schlußstrophe

17 hat durch die Lüderlichkeit der Abschreiber gelitten. Für das erste שְׁמוֹ, das ja deutlich genug ein Schreibversehen ist, hat die LXX die Dublette שמו בָּרוּךְ, wovon שמו Korrektur nach dem MT und בָּרוּךְ die ursprüngliche und richtige Lesart ist. Im zweiten Stichos ist ינון ein rätselhaftes Wort und vielleicht aus יָנִיץ, dem aramäischen Aequivalent für hebr. יָצִיץ (132 18), verschrieben. Der dritte Stichos ist im MT defekt und nach der LXX durch כָּל־מִשְׁפְּחוֹת אֶרֶץ zu vervollständigen. »Sich mit jemandem segnen« bedeutet: seinen Namen als Beispiel größten Glückes in gegenseitigen Glückwünschen anführen, vgl. Gen 48 20; das Hithp. wie Gen 22 18 26 4 Jer 4 2 verdeutlichend für das Niph. in der jahwistischen Grundstelle Gen 12 3. Damit ist der Psalm zu Ende, denn

18—20 gehören nicht zum Psalm; sie bestehen aus zwei Teilen, der eine v. 18 19 ist der doxologische Abschluß der Sammlung Ps 51—72 und jetzt des »zweiten Buches« des Psalters (Ps 42—72), der andere v. 20 die Unterschrift jener Sammlung. In der Doxologie stammt v. 19 aus Num 14 21, wo ebenfalls ימלא sonderbarerweise als Niph. punktiert ist, das nun zwei Akkusative regieren muß, während offenbar das Qal be-

Ps 73 [1]*Nur gütig ist gegen den Redlichen Gott,*
Ist Jahwe gegen die Herzensreinen!
[2]*Ich aber, beinahe wären abgewichen meine Füße,*
Um ein Haar ausgeglitten meine Schritte.

absichtigt und בְּבֹרוֹ Subj. ist (vgl. Ges.-K.[26] § 121e). Die Unterschrift, für uns wichtiger, gibt den Titel der Sammlung Ps 51—72 an: »Gebete (LXX: Lobgesänge) Davids, des Sohnes Isais«, der nur in Bausch und Bogen gilt, wie ja gerade Ps 72 (»Psalm Salomos«) zeigt. כָּלוּ ist Pual, mit ŏ für ŭ (Ges.-K.[26] § 52q).

Der eigentliche Psalm, v. 1—4 12—17, ist einem einheimischen König (v. 2) gewidmet und zwar einem nachexilischen, wie außer der Sprache die vielen Entlehnungen aus jüngeren Schriften beweisen; er kann also nur unter einem hasmonäischen Könige zu ritualen Zwecken zusammengestellt sein. Die Einsetzung von v. 5—9 11, die ihm die Wendung ins Messianische gibt, ist schwerlich aus einem Mißverstehen des ursprünglichen schlichten Psalms, der sich ja nicht im mindesten messianisch geberdet und nicht einmal überschwänglich redet, hervorgegangen, sondern eher eine absichtliche Aenderung seines Charakters, die vielleicht vorgenommen ist, als, etwa unter der Königin Salome, das Psalmbuch oder zunächst dessen elohistischer Teil (42—83) der allgemeinen Benutzung zugänglich gemacht wurde.

Psalm 73—83: Asaphpsalmen.

Zu diesen elf Psalmen gehört noch als zwölfter Ps 50, s. S. 204.

Psalm 73.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Der Dichter erörtert das Problem von der Vergeltung. Als er wahrnehmen mußte, wie gut es oft den Schlechten geht, war er fast an Gott und der Religion irre geworden. Aber zuletzt hat er, eingeführt in Gottes Mysterien, erkannt, daß im Jenseits die Ausgleichung erfolgt. Seitdem weiß er, daß Gott dennoch gegen die Frommen gütig ist, und hält sich im Leben und Sterben an ihn. Der zweite Unsterblichkeitspsalm (s. Ps 49) oder unter Anrechnung von Ps 39 der dritte.

1 2 Was »Israel« in v. 1[a] bedeuten sollte, ist mir ganz dunkel, denn der Dichter stellt nirgends Israel den Nichtisraeliten gegenüber, und das »wahre« Israel kann man den Theologen überlassen, die moderne Begriffe in das AT hineinzulegen lieben. Ich schreibe לְיָשָׁר אֵל und ziehe אלהים oder vielmehr יהוה zum zweiten Stichos, der damit auf seine drei Hebungen gebracht wird (ein ähnliches falsches ישראל in Jer 31 2). In v. 2[a] muß man wohl mit Qre נָטוּ (oder einfach נָטוּ) lesen, da die aktive Fassung des Verbums: die Füße ausstrecken, keine befriedigende Vorstellung gibt, während das intrans. נָטָה bedeutet: abbiegen, nämlich vom rechten Wege ab. Dagegen kann in v. 2[b] das שָׁפְכָה des Ktib beibehalten werden, vgl. 44 19; wir erhalten dann die Klimax: abbiegen—hinfallen. In v. 1 stellt der Verf. die erst unter Kämpfen gewonnene Erkenntnis als zu beweisenden Hauptsatz an die Spitze: es scheint nur so, daß Gott die

3 *Denn ich eiferte gegen die Prahler,*
Das Wohlergehen der Gottlosen sah ich,
4 *Denn keine Lasten haben sie,*
Heil und feist ist ihr Wanst.

5 *In Menschenmühsal sind sie nicht*
Und werden nicht wie Sterbliche geplagt,
6 *Darum schlingt um ihren Hals sich Hoffart,*
Kleidet sie das Gewand der Gewalt.

7 *Aus Fett tritt hervor ihr Auge,*
Kommen hervor die Gebilde des Herzens;
8 *Sie spotten und reden in Bösem,*
Verdrehtes von oben her reden sie.

Guten schlechter behandelt als die Gottlosen, in Wahrheit sind jene besser daran.

3 4 Lange wußte der Dichter das nicht und geriet darum in jene leidenschaftliche Erregung über das Glück der »Prahler« (s. zu 5 6), vor der Ps 37, wenn auch mit ganz anderen Gründen als der Dichter, warnt. Auch das Büchlein Jona bekämpft sie, dagegen äußert sie der Dichter von Ps 139 (v. 19 ff.) mit Ingrimm. Dies Eifern ist eine Folge der Vergeltungstheorie bei solchen Frommen, die einsehen, daß sie nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und nun mit einem gewissen Fanatismus von Gott verlangen, daß sie es doch tun soll. Theologische Theoretiker sind ja immer klüger als Gott. V. 8b würde von uns subordiniert sein: als ich sah. למותם ist mit den meisten Exegeten in לָמוֹ תָם zu zerlegen.

5 6 עָנָק ist denominat. von עָנָק, Halskette, die hier das Zeichen des Prunks und der Vornehmheit ist; עָטַף mit לְ statt mit dem Akk. Zeichen später Sprache. שִׁית wird doch wohl am natürlichsten als stat. constr. mit חמס verbunden, vgl. z. B. Jes 59 17: Kleid der Rache. Gewalttätigkeit fehlt selten in der Reihe der Vorwürfe, die man den Reichen macht. Weil sie von Gottes Gericht unbehelligt bleiben, dürfen gottlose Reiche tun, was ihnen gefällt.

7 8 LXX übersetzt in v. 7a ein עֲוֹנָמוֹ, ihre Schuld, und findet damit den Beifall vieler Exegeten, sogar Wellhausens! Ich kann mir aus dem »Hervortreten ihrer Schuld aus Fett« keine Vorstellung machen — was ist denn das für ein Fett? warum wird nicht gesagt: Schuld aus ihrem Fett? was ist das für eine Schuld, die in Fett steckt? Daß חֵלֶב Fettnetz und dann Herz bedeute, ist hier wie 17 10 eine ganz willkürliche Annahme, bei der übrigens auch חלב das Suffix haben müßte. L. יָצְאָה ... עֵינָמוֹ: ihr Auge tritt aus fettigem Gesicht hervor. מֵחֶלֶב gehört auch zum zweiten Stichos: aus fetten Lippen treten die übermütigen Herzensgebilde hervor, fluten sie über. Das ist doch ein prachtvolles Bild! ist es zu anschaulich, daß die Exegeten es nicht mögen? Freilich: »Schuld« klingt

9 *Sie setzen an den Himmel ihren Mund,*
Und ihre Zunge wandert auf der Erde umher,
10 *Darum wenden sich die Leute ihnen zu*
Und finden keinen Makel an ihnen.

11 *Und sie sagen: »wie wüßte Gott etwas*
Und wäre ein Wissen beim Höchsten!
12 *Sieh, diese da sind Gottlose*
Und werden doch, ewig glücklich, immer mächtiger;

13 *Nur nutzlos hielt ich mein Herz rein*
Und wusch in Unschuld meine Hände,
14 *War doch geplagt jeden Tag,*
Und meine Züchtigung war jeden Morgen da.«

---

viel erbaulicher, und zu unserer Erbauung haben doch die Alten geschrieben. יָמִיקוּ, sie mokieren sich, μωκίζω, ist ein aramäisches Wort; ebenso ist aber auch עשק als wie im Aramäischen aus עֻקְשׁ umgesetzt aufzufassen (so auch Buhl), denn der Begriff »Bedrückung« paßt nicht zu dem Verbum »reden«. Die streng frommen Juden sind sehr empfindlich gegen den Spott der »aufgeklärten« Weltmenschen, wie sie umgekehrt darauf rechnen, künftig, nach der großen Wende, von aller Welt bewundert zu werden.

9 10 In v. 9b l. mit de Lagarde u. a. מְתַהֵךְ (לָשׁוֹן als masc. behandelt wie z. B. 22 16). Jene Aufgeklärten, sagt v. 9, sprechen über alles, über himmlische und irdische Dinge, und ihnen gegenüber kann keine Offenbarung und keine abweichende Meinung aufkommen. In v. 10a l. יָשׁוּב mit Qre, sodann עַם אֱלֹהָיו: der große Haufe läuft ihnen zu, schlägt sich auf ihre Seite. Der abgeschmackte Satz v. 10b (Wasser in Fülle wird geschlürft ihnen) ist hauptsächlich verschuldet durch die phonetische Orthographie des vorletzten Wortes; l. ימום לא יִמְצְאוּ, sie haben nichts an ihnen auszusetzen, das anstößige Gebaren jener frechen Schwätzer erregt beim Publikum keinen Anstoß, weil es verwandte Regungen in sich spürt und an der Vergeltungslehre der Strengen zu zweifeln beginnt.

11 12 Denn wenn es ein göttliches Regiment gäbe, sagt man, müßten jene notorisch gottlosen Leute gestraft werden, statt dessen geht es ihnen von Tag zu Tag besser, ein Unfall passiert ihnen niemals. חַיִל in dem doppelten Sinn: Vermögen und (daraus erwachsende) Macht. Wir dagegen, fährt die folgende Strophe

13 14 fort, hielten Herz und Hand rein (zu v. 13b s. 26 6a), taten alles, was die Gotteslehre von uns verlangte, aber hatten nur Plage dabei und jeden Augenblick neues Unglück, das man uns als »Züchtigung« durch die erziehende Hand Gottes auslegte. Die Leute urteilen nach dem Erfolg: die Frömmigkeit trug ihnen nichts ein, lud ihnen allerlei Lasten auf, wie Jesus sagt, schadete ihnen in Handel und Wandel, zog ihnen allerlei Druck und Plackerei zu; jene Verächter der Religion hin-

15 Wenn ich gedacht hätte, ich will ebenso reden,
Siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten!
16 Doch sann ich darauf, es zu verstehen,
Mühsal war es in meinen Augen.

17 Bis daß ich eindrang in Gottes heilige Geheimnisse,
Merkte auf ihren Ausgang:
18 Nur auf Trügerisches hast du sie gestellt,
Sie fallen lassen in Täuschungen.

---

gegen schienen gegen alles Unglück gefeit und machten Profit über Profit. Diese Charakteristik der breiten Volksschichten, die übrigens schon Maleachi im 5. Jahrh. ganz ähnlich beurteilt (Mal 2 17 3 13–15), lehrt begreifen, welcher Anstrengung es für die religiösen Führer des Volkes bedurfte, es im Gesetz zu erhalten, und warum sie eine so eifrige Tätigkeit auch in literarischer Hinsicht entfalteten in Herausgabe und Bearbeitung alter geschichtlicher und prophetischer Schriften und in Abfassung neuer, besonders der Weisheitsschriften, die die Furcht Jahwes lehrten und verherrlichten, und der Apokalypsen, die das Gericht über die Gottlosen für die nächste Zeit ankündigten; vgl. auch Ps 25 34 37 49.

15 16 Lies in v. 15: בָּמוֹהָ הִגַּדְתִּי, in v. 16 וָאֲחַשְּׁבָה und הוּא. Ein eigentümlicher Ausdruck ist »das Geschlecht deiner Söhne«. Man sieht nicht recht, ob damit die gesamte Judenschaft bezeichnet werden soll oder aber eine besondere Genossenschaft, die sich den Ehrentitel Gottessöhne zugelegt hatte und etwa der Art gewesen sein könnte, wie sie gleichsam vor unseren Augen in Mal 3 16 ff. entsteht. Dies »Geschlecht« — der Ausdruck klingt so, als ob die hier gemeinte Größe schon längere Zeit existiert hätte — dem der Dichter offenbar angehörte, hätte er verraten (בָּגַד, wenn der Text richtig ist, mit dem Akk. konstruiert, sonst mit בְּ oder מִן), wenn er so geredet hätte (סִפֵּר, reden, Zeichen später Sprache) wie der große Haufe; die Treue gegen es hat ihn gehindert, sich der Moral der Aufklärer hinzugeben. Aber mit eigenem Nachdenken vermochte er doch auch das Rätsel von dem Glück der ausgesprochen gottlosen Weltmenschen nicht zu ergründen, es dünkte ihm zu schwer (עָמַל wie im Qoheleth z. B. 8 17).

17 18 Die Lösung des Rätsels kam ihm erst, als er in die מִקְדְּשֵׁי־אֵל hineinkam. Damit kann nicht der Tempel gemeint sein, denn im Tempel konnte er die Zukunft der Gottlosen nicht sehen, und außerdem ging er doch gewiß nicht erst von einem gewissen Zeitpunkt an zum Tempel, als wäre er bis dahin selber gottlos gewesen: wie hätte er sich da über die Gottlosen ereifern können? Wie die Fortsetzung zeigt, handelt es sich um die Zukunft, die mit dem Tode beginnt. Ueber das Jenseits wurde man durch (geheime) Offenbarungen a u s dem Jenseits belehrt, die man bei den Griechen usw. in den Mysterien erhielt. Mysterien gibt es, wie man von Hesekiel und Tritojesaia weiß, auch bei den Juden, wenn auch

19 Weh, wie sind sie zum Entsetzen geworden im Nu,
Sind fortgerafft, sind dahin durch Schrecknisse!
20 Wie ein Traum nach dem Erwachen werden sie sein,
Dessen Bild du beim Wachwerden verachtest.

verbotene; aber es wäre wunderbar, wenn der Verf. nicht auch von anderweiten Mysterien gewußt hätte, kennt doch die Weisheit Salomonis (2 22) und der Apostel Paulus dies Wort und offenbar auch, was es besagt. Der Dichter hat allerdings seine Offenbarungen nicht durch Teilnahme an den heiligen (s. zu Jes 65 5 66 17) mantischen Veranstaltungen der Fremden und ihrer jüdischen Nachahmer erhalten; vor diesem Verdacht schützt er sich durch den Zusatz אֵל; aber es sind doch auch Mysterien, für die man sich heiligen muß, wenn man in sie eingeführt werden will, darum nennt er sie מִקְדָּשִׁים. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Unsterblichkeitslehre anfangs ebenso geheimnisvoll aufgetreten ist wie die Offenbarungen der Apokalyptiker über die Zukunft der Welt (סוֹד 25 14); sie muß zuerst eine Zeitlang in einem kleinen Kreise wie eine Art Geheimlehre behandelt und unter allerlei esoterischen Vorsichtsmaßregeln verbreitet worden sein, wissen doch offenbar die meisten Psalmisten noch nichts von ihr, wie die Sadduzäer noch zur Zeit Christi nichts von ihr wissen wollen, obwohl sie damals unter den Pharisäern schon eine Art Dogma war. Einer von den »Söhnen Gottes« wird, denken wir uns, den Dichter (wie den Verf. von Ps 49) in die heilige Lehre eingeweiht haben; der hat ihn sehen lassen, was man im Buch Henoch oder in der Apokalypse Petri geschildert findet, und er ist dafür empfänglicher gewesen als der Verf. von Qoheleth, der, wie es scheint, auch etwas davon weiß. לָמוֹ v. 18a Dativ statt Akk., wenn man nicht eine Ellipse (רַגְלֵיהֶם oder »es«, das Dasein, die Zukunft) annehmen will. נָפַל ähnlich wie oft im Jeremia: abfallen zu etwas: du hast sie verfallen lassen auf Täuschungen (מַשּׁוּאוֹת ist von den Punktatoren richtig von נָשָׁא, täuschen, abgeleitet). Der Sinn ist: es war ein Irrtum von mir zu meinen, daß die Gottlosen sicher leben, weil Gott scheinbar sich nicht rührt; Gott hat sie auf einen unsicheren Boden gestellt und straft sie im Grunde schon jetzt damit, daß er sie sich immer tiefer in ihre falschen Lebensansichten verlieren läßt (vgl. Jes 29 9 f.). Die Frommen weckt Gott durch das Unglück aus ihrer Sicherheit (30 7), um die Gottlosen kümmert er sich scheinbar gar nicht, läßt ihnen irdisches Glück in Fülle ununterbrochen zuströmen, aber gerade das ist ihr Unglück und »der breite Weg« zum Verderben (vgl. Mt 7 13).

19 20 Plötzlich, vom Moment des Todes an, werden sie zum Entsetzen; vgl. die Darstellung der Petrusapokalypse von dem Lose der Frevler im Jenseits. Die Schrecknisse v. 19b sind entweder die schrecklichen Strafen im Jenseits oder wahrscheinlicher die Schreckgestalten und bösen Engel, die die Gottlosen mit sich fortführen. In v. 20 l. יְהוִה für אֲדֹנָי oder vielmehr für das יהוה, das durch א verdrängt werden sollte.

21 *Wenn sich mein Herz erbitterte,*
Und ich ein Stechen fühlte in meinen Nieren,
Da war ich dumm und ohne Einsicht,
Ein Vieh war ich gegenüber dir.

23 *Aber ich bin beständig bei dir,*
Du hast mich gefaßt bei meiner Rechten;
24 *Durch deinen Rat wirst du mich leiten*
Und danach in Herrlichkeit entrücken.

בָּעִיר ist kontrahiert aus בְּהָעִיר, Inf. Hiph. von עור. Für צַלְמָם schreibe צַלְמִי, das Suff. bezieht sich auf den Traum. Wie man Traumbilder, die während des Traums sehr peinigen können, nach dem Erwachen verachtet, so ist auch die Unruhe, die der Anblick der ewig glücklichen Frevler dem Frommen schafft, im Nu verflogen, sobald man ihre wahre Lage und ihr künftiges Geschick kennt.

21 22 So war es denn eine große Torheit, sagt der Dichter, daß ich mich erbitterte und ein Stechen fühlte in den Nieren (כִּלְיוֹתַי ist Akk. der näheren Bestimmung). Da der Verf. sich wohl nicht für ein Rhinozeros erklären will, so liest man besser בְּהֵמָה, brutum. Ich war so dumm wie einer, der den Traum für Wirklichkeit hält, wie ein Vieh, das nur das sieht, was vor Augen ist. Aus dem Eifer, mit dem der Verf. hier spricht, darf man vielleicht schließen, daß jene Periode der Zweifel und die Einführung in die Jenseitsgeheimnisse noch nicht weit hinter ihm liegt; es ist der Eifer des Neophyten. Die Strophe

23 24 steht im Gegensatz zu v. 18—20. Der Dichter ist nicht auf einem trügerischen Boden und Wege, sondern bei Jahwe, von ihm gehalten; er irrt nicht in Täuschungen hinein, sondern wird durch Jahwes Rat geleitet; er wird nicht dem Entsetzen verfallen im Jenseits, sondern Jahwe wird ihn ins Paradies bringen. אַחַר ist Adverb: nachher, nach dem sicheren Gang durch dies Leben. כָּבוֹד ist wahrscheinlich adverbieller Akk.: auf herrliche Weise, durch gute Engel (Lk 16 22), wenn auch nicht so glorreich wie Elia; es könnte freilich auch Ortsakk. sein: in die Herrlichkeit, wo die Seligen leuchten »wie die Sterne« (den »Nimbus« der Seligen braucht man durchaus nicht mit Dieterich aus dem Griechentum abzuleiten, vgl. noch Ex 34 29 ff.). לָקַח ist der Terminus für die Entrückung eines Menschen aus diesem Leben in ein höheres Dasein s. zu 49 16; vielleicht haben ihn die »Söhne Gottes« aus den Erzählungen über Henoch und Elia und aus Jes 53 entnommen und als Stütze für die neue Geheimlehre verwendet. Wohin der Dichter entrückt zu werden glaubt, sagt er zwar, ebensowenig wie der Verf. von Ps 49, nicht direkt, aber einen indirekten und allerdings etwas unsicheren Schluß darf man doch wohl aus

25 26 insofern ziehen, als ihm jetzt nicht bloß die Erde, sondern auch der Himmel gleichgültig ist. Luther hat in seiner bekannten wun-

25 *Wen habe ich im Himmel gegenüber dir?*
Und gegenüber dir liegt mir nichts an der Erde!
26 *Ist hingeschwunden mein Fleisch und mein Denken,*
Mein Teil ist Jahwe für immer.

27 *Denn siehe, die fern von dir sind, kommen um,*
Du vernichtest jeden, der von dir abhurt;
28 *Mir aber, mir ist Gotte nahen ein Glück,*
Ich habe auf Jahwe gesetzt mein Vertrauen.

dervollen Uebersetzung von v. 25 richtig gefühlt, daß עִמָּךְ zu beiden Stichen gehört; es ist aber zum ersten Stichos der zu kurz ist, nicht bloß hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen. In v. 26b scheint צוּר־לִבָּבִי eine (schlechte) Variante zu שְׁאֵרִי וּלְבָבִי zu sein, ist jedenfalls zu streichen, denn wenn das Herz hingeschwunden ist, so hat es auch keinen »Felsen« mehr. Der Dichter wird die Erde verlassen, darum liegt ihm nichts an ihr und ihren Gütern, die ihn früher, weil sie im Besitz der Gottlosen sind, so sehr in Aufregung versetzten. Im Himmel aber »hat er niemanden«, keinen Angehörigen (Jes 22 16) und darum dort kein »Erbe« zu erwarten (vgl. II Sam 20 1); dorthin, wo zwar die höheren Geister hausen, aber nicht die Seelen frommer Menschen, kann ihn nichts hinziehen. Es genügt ihm, daß er bei Gott sein wird, wie er jetzt beständig bei Gott ist. Am ersten scheint mir danach das Paradies als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seele gedacht zu sein, es liegt zwar auf der Erde und steht mit dem Himmel in unmittelbarer Verbindung, gehört aber zu keinem von beiden. Aber allerdings ist dem Dichter nicht das die Hauptsache, w o h i n er kommen mag, sondern daß er sicher sein darf, beständig bei Jahwe zu sein — und das ist der Zug in diesem Gedicht, der am meisten echt religiösen Charakter und Gehalt hat, der den Psalm in die Reihe der Gedichte einreiht, die einen dauernden Wert haben. V. 26a, Vordersatz zu v. 26b, bezieht sich auf den Augenblick, wo der Körper stirbt und das Bewußtsein verschwindet, das Scheiden von der Erde körperlich und geistig vollzogen wird. Eigentlich könnte damit das Gedicht zu Ende sein, denn

27 28 bringen nichts Neues hinzu, schwächen eher den Eindruck der Verse 23—26 ab. »Von Jahwe weghuren« ist ein aus Hosea und Jeremia entlehntes, schon von Hesekiel nachgeahmtes Bild, das hier besser passen würde, wenn der Verf. eine weibliche Gestalt als Subj. eingeführt hätte, wie jene Propheten tun. In v. 28 ist אֱלֹהִים Gen. obj. wie Jes 58 2 vgl. Ps 68 31 und der Ausdruck bedeutet eigentlich den Tempelbesuch. Im MT folgen noch ein, in LXX sogar zwei Stichen, die nichts mit dem Psalm zu schaffen haben, vielmehr recht törichte Anhängsel sind und zeigen, daß Abschreiber und Leser von Anstandspflichten gegen einen Autor keine Ahnung hatten.

Ps 73 zeigt, daß für den gewöhnlichen Verstand das Problem der Vergeltung nur durch Zuhilfenahme des Unsterblichkeitsgedankens zu lösen war, und man be-

Ps 74 [1]*Warum, Jahwe, verstießest du für immer,*
Raucht dein Zorn über den Schafen deiner Weide!
[2a]*Gedenke deiner Gemeinde, die du in der Vorzeit erworben,*
Die du eingelöst hast [mit ausgerecktem Arm]!
[2b]*Schaue an deinen Erbstamm,*
Den Berg Zion, wo du Wohnung nahmst,
[3]*Erhebe deine Schritte zu den Verwüstungen:*
Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum!

---

greift, daß eine innere Notwendigkeit die Schriftgelehrten und Pharisäer, die Verfechter der extremsten Vergeltungslehre, zur Annahme dieses Gedankens genötigt hat, kann sich aber zugleich nicht verhehlen, daß die Lohnfrage nicht die beste Grundlage für die Hoffnung auf Ewigkeit der Menschenseele ist. Gern würde man noch erfahren, wie die Geheimlehre eigentlich aufgekommen ist, ob ausländische Anregungen mitwirkten und die Gelehrten antrieben, die im eigenen Volk vorhandenen Ansätze, sei es animistischen, sei es religiösen Charakters (s. zu Ps 39 und Hi 19 25 f.) weiter auszubilden, aber zur Beantwortung solcher Fragen fehlen uns wenigstens jetzt noch die Mittel. Daß man nicht vermochte, vielmehr nicht einmal versuchte, die Idee der individuellen Unsterblichkeit mit dem Auferstehungsglauben in eine organische Verbindung zu bringen, deutet auf den ganz verschiedenen Ursprung beider Gedanken hin, zugleich aber auch auf die Abwesenheit eines philosophischen Bedürfnisses unter den Juden, die zerstreuten Ideen zu sammeln und unter einander auszugleichen. Ps 73 ist einfacher, bescheidener als Ps 49, trotzdem aber höher stehend, schon weil er viel individueller redet als jener, vor allem deswegen, weil, wie v. 25 f. zeigt, sein Verf. ein Mensch ist, dem die Religion Herzenssache ist. An innerem Gehalt werden sie freilich beide von Ps 39 übertroffen.

Psalm 74.

Versmaß 4. 4 | 4. 4. Klage über die Verwüstung des Tempels und der Synagogen und Frage an Jahwe, der doch Zion bewohnt und seine Kraft vor Zeiten durch manche Wunder bewiesen hat, wie lange die Religionsnot noch dauern soll.

1 2[a] (bis נאלת). Am Schluß der ersten und Anfang der zweiten Strophe ist etwas ausgefallen, נָאַלְתָּ läßt sich mit dem, was jetzt folgt, nicht zusammenlesen. Ich ergänze diesen angefangenen Satz nach Ex 6 6 durch בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה. »Für immer« hast du verstoßen, sagt v. 1[a] der Dichter, weil die Tempelschändung durch Antiochus Epiphanes (168 a. Chr.) auf ihn den Eindruck gemacht hat, daß Jahwe mit seinem Volk, wenn er so etwas zulassen konnte, für immer gebrochen haben müsse. עֵדָה kommt besonders im Priesterkodex vor, der sich das in der Wüste hausende oder marschierende Volk als wandernde Kultversammlung vorstellt. Sonst spielt der Begriff der »Gemeinde« in der Literatur der Juden eine ebenso geringe Rolle wie eine große in der modernen allegorischen Exegese. Die Juden fühlten sich als ein Volk und identifizierten sich und ihre Angelegenheiten nicht mit dem, was man in der Kultversammlung tut; in der Wüste war das ja anders, wo man von Manna lebte und sich mit nichts anderem beschäftigte als mit dem Kult und dem Empfang neuer Gesetze — wie der Priesterkodex meint.

[4]Deine Widersacher brüllten mitten auf deiner Versammlungsstätte,
Setzten ihre Zeichen als Zeichen daran,
[5]Heften sie an am Eingang oberwärts
Mit Holzpflöcken [und] mit Aexten.

[6]Und dann die Skulpturen daran allzumal
Zerklopfen sie mit Beil und Hämmern,
[7]Haben in Brand gesteckt dein Heiligtum,
Zur Erde entweiht die Wohnung deines Namens.

2[b] **3** Den Anfang der Strophe vervollständige ich durch ein הַבֵּט (85 10), das vor שִׂכְלִי wegen der Aehnlichkeit leicht ausfallen konnte. וָה v. 2[c] ist Relativum (Ges.-K.[26] § 138g). In v. 3[a] ist נֶצַח wohl zu streichen, denn Jahwe soll doch seine Schritte zu den Verwüstungen (sprich מַשּׁאוֹת, denn das Wort kommt nicht von נָשָׂא, sondern von שָׁאָה her, anders als 73 18[b]) lenken, damit sie aufhören, also nicht »ewig währende« sind; letzteres sind sie auch nicht vom Gesichtspunkt der Vergangenheit, da der Dichter höchstens drei Jahr nach den von ihm geschilderten Greueln geschrieben haben kann, nämlich noch vor der Wiederherstellung des Tempels durch Judas Makkabäus 165 a. Chr., wahrscheinlich aber früher geschrieben hat. I Mak 4 38 ist natürlich keine »Erläuterung« für eine Ewigkeit von drei Jahren.

4 5 Nach dieser Strophe schreibt sogar der Dichter schon im Jahr 168, gleich nach der Besitzergreifung vom Tempel durch die Syrer. Diese haben »ihre Zeichen«, wahrscheinlich Hoheitszeichen, Symbole, griechische Aufschriften u. dgl. angebracht, offenbar am Tempel. V. 5, der in seinem jetzigen Zustande nach allgemeiner Ansicht unverständlich ist, scheint dies Anbringen der »Zeichen« zu schildern. Ich verstehe סֹכֵךְ oder wie das Wort sonst ausgesprochen sein mag, nach dem Aramäischen als Holzpflock, Keil, der die Wappen oder Aufschriftstafeln festhält, durch deren Holz oder Blech mittelst der Aexte eingeschlagen. In v. 5[a] lese ich demgemäß mit LXX בַּמָּבוֹא, am Eingang; das vorhergehende Wort muß das Anheften bezeichnen, ich schlage darum יִרְצְעוּ für יודע vor, eigentlich: sie durchstechen sie (die Zeichen) mit dem Holzpflock und heften sie dadurch oberhalb der Tür an deren Rahmen oder an die Wand vgl. Ex 21 6.

6 7 Ins Feuer geschickt wurde nicht der ganze Tempelbau, aber doch die Tore vgl. I Mak 4 38. Das Suff. von פִּתּוּחֶיהָ ist neutrisch und bezieht sich sachlich wohl auf die Innenräume des Tempels. So wurde der Tempel in Grund und Boden profaniert, nicht eigentlich zerstört. Von der Einführung des Kults des Zeus Olympios sagt der Verf. noch nichts, ein weiteres Anzeichen, daß er noch im Jahr 168 schreibt.

8 9 In v. 8[a] gibt נִינָם, ihre Nachkommenschaft, keinen Sinn; ich lese נוֹגְשִׂים, das aramäisch »vertreiben« bedeutet. Die מוֹעֲדֵי־אֵל sind die Synagogen, die »Zeichen« etwa die Embleme, die sie als solche kennzeichnen,

[8] *Sie dachten: wir stoßen sie fort allzumal,*
Verbrannten alle Gotteshäuser im Lande,
[9] *Unsere Zeichen sehen wir nicht mehr,*
Und keiner bei uns weiß, bis wie lange. es ist kein Prophet da

[10] *Bis wann, Jahwe, soll der Bedränger beschimpfen,*
Verachten der Feind deinen Namen immerdar?
[11] *Warum hältst du deine Hand zurück*
Und bleibt deine Rechte im Busen drin?

[12] *Und du, Jahwe, bist doch der König von urher,*
Vollbringend Heilstaten inmitten der Erde!
[13] *Du hast zertrümmert durch deine Kraft das Meer,*
Zerschlagen die Köpfe der Drachen auf den Wassern.

[14] *Du hast zerschmettert die Köpfe Liwjathans,*
Gabst ihn zum Fraß den Wüstentieren;
[15] *Du hast gespalten Quell und Bachtal,*
Trockengelegt altewige Fluten.

---

und sonstige Merkmale der Herrschaft des Gesetzes, Totaphot, Nasiräat u. dgl., vielleicht auch, wenn אוֹת den geschriebenen Buchstaben bedeuten sollte, die heiligen Schriften. Das in v. 9a eingesetzte אֵין נָבִיא ist eine Glosse zu v. 9b. Der Dichter kennt das Buch Daniel, das noch vor der Wiederherstellung des Tempelkults (165 a. Chr.) entstanden ist, noch nicht, eben weil er etwas früher schreibt. Uebrigens ist wohl nicht mehr nötig, die frühere Meinung, daß die Prophetie mit Maleachi aufgehört habe, noch einmal zu widerlegen; das zweite Jahrh. wußte von dieser Meinung noch nichts vgl. I Mak 4 46 14 41.

10 11 In v. 11b l. mit Bickell בְּקִרְבְּךָ, ferner eine Form des Verbums כלא für כלה, also etwa חֵיק תִּכְלָא oder ח' תִּכְלָא. Jahwe sollte doch losschlagen, wenn er so beschimpft wird! Wir hören hier dasselbe Warum?! wie in 44 25; es war den Augenzeugen jener schlimmen Ereignisse unbegreiflich, daß Gott sich so zurückhielt.

12 13 Man spürt, daß diese Ereignisse den Frommen schwere Anfechtung schufen. Unser Dichter waffnet sich gegen sie mit der Erinnerung an alle früheren Großtaten Jahwes, vor allem an seine Taten bei der Schöpfung der Welt, die er gegen das Chaos verteidigen mußte. Natürlich bezieht sich die Strophe nicht auf den — Durchzug durch das Schilfmeer, bei dem die Drachen auf den Wassern die (vermutlich schwimmenden) Feldherrn Pharaos vorstellen müssen! Von dem urzeitlichen Kampf Gottes mit dem chaotischen Urmeer und seinen »Helfern«, den phantastischen Ungeheuern der babylonischen Mythologie, reden ja seit dem Exil zahlreiche Stellen s. zu 8 2 Jes 51 9 Hi 7 12 9 13 26 12 38 8—11. V. 12a l. וְאַתָּה י׳. »Mythologie« auch in

14 15, wo der Liwjathan, der Meeresdrache (s. zu Hi 3 8), als mehr-

16 Dein ist der Tag und dein die Nacht,
Du hast aufgestellt Mond und Sonne,
17 Hast festgestellt alle Erdengrenzen,
Sommer und Winter, du hast sie gebildet.

18 Bei alledem beschimpft der Feind Jahwe,
Und ein törichtes Volk verachtet deinen Namen.
19 Gib nicht den wilden Tieren die Seele deiner Turteltaube,
Deine Dulder vergiß nicht für immer!

---

köpfig gedacht wird, wenn der Text richtig ist. In v. 14b ist לְעָם zu streichen, das sich mit dem folgenden לְ nicht verträgt, es ist vielleicht von einem witzigen Leser eingesetzt, um aus den Wüstentieren Schiffer zu machen, was übrigens noch nicht halb so witzig ist, wie wenn moderne Exegese das Austrocknen altewiger Fluten v. 15b auf den — Durchzug durch den Jordan deutet! Die Besiegung des Meerungeheuers und das Austrocknen des vom Urmeer bedeckten Festlandes besagen dasselbe, was 104 6—9 ausgeführt wird, die Trennung von Land und Meer nach Gen 1; ebenso entspricht v. 15a, die Entstehung von Bächen, dem v. 10 in Ps 104. Schon im Altertum hat man hin und wieder aus Ueberresten von Meertieren geschlossen, daß einst sogar Berge vom Meer überdeckt gewesen seien. Daß der Dichter nicht an den ertrunkenen Pharao und an Josua denkt, sondern immer noch bei der Schöpfung verweilt, zeigt

16 17: Jahwe hat Tag und Nacht geschaffen. »Lichtkörper« und Sonne nebeneinander ist schwerlich möglich, da die Sonne selber nach Gen 1 ein Lichtkörper ist. Auch mein früherer Versuch, die Stelle zu verbessern (etwa das וְ vor שֶׁמֶשׁ zu streichen: die Sonne zu einem Lichtkörper aufstellen), ist wenig befriedigend. Die LXX hat Mond und Sonne (allerdings in umgekehrter Reihenfolge), und das wird das richtige sein; ich lese daher jetzt סַהֲרָא (aramäisch) für מאר: Mond und Sonne (vgl. die שַׁהֲרוֹנִים Jes 3 18). Die Grenzen der Erde v. 17a bezeichnen deren Begrenzung gegen das Meer (vgl. wieder 104 9) und die natürlichen Völkerscheiden, die durch Gebirge (Gen 31 52), Wüsten, Binnenmeere entstehen.

18 19 Und diesen großen Gott hat das törichte Volk, das syrische, zu lästern gewagt! — Für זְכֹר, das keinen Anschluß an das folgende hat, l. בְּכָל־, bei, trotz alledem; trotzdem, daß Jahwe die Welt geschaffen hat. נָבָל ist der, der kein religiöses Nachdenken hat (14 1). Für das erste חַיַּת in v. 19 l. mit LXX חַיִּת (vgl. v. 20); das zweite חית kann nur versehentliche Wiederholung des ersten sein: der Verf. konnte doch nicht das Wort zweimal hintereinander im entgegengesetzten Sinn gebrauchen, sodaß es zuerst die Fressenden und dann die Gefressenen bedeutete (so auch Bickell). Für diesen Zeitgenossen des Verf. des B. Daniel sind die Bestien die Weltreiche, in denen gleichsam die Drachen des Chaos fortleben. Ihnen gegenüber wird Israel Jahwes Turteltaube genannt; es

20 *Schaue auf die Gemästeten, daß sie voll sind,*
Die dunklen Stätten des Landes sind die Stätten der Gewalttat.
21 *Laß nicht wieder den Zermalmten beschämt sein,*
Der Elende und Arme mögen deinen Namen preisen!

22 *Auf, Jahwe, streite deinen Streit,*
Denk an den Schimpf, der dir immerzu wird;
23 *Vergiß nicht die Stimme deiner Widersacher,*
Den Lärm deiner Gegner, der beständig aufsteigt!

---

ist schade, daß man nicht erfährt, warum gerade dies Tier erwähnt wird. Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf eine ältere Stelle, in der Israel mit einem Vogel verglichen wurde, der in der Nähe des Tempels sich aufhielt vgl. 84 4. Daß die Taube überhaupt in der semitischen Religion eine bedeutende Rolle spielt, weiß man ja, doch bezeichnet sie gewöhnlich ein göttliches Wesen. In Dan 7 werden die triumphierenden Heiligen den Tieren als Mensch gegenübergestellt.

20 21 Statt בְּרִית sprich בְּרִיאוֹת = בְּרִיאוֹת scil. חַיּוֹת. מָלֵא ist absolut gebraucht wie oft z. B. Jos 3 15, hier: vollgefressen. Die מַחֲשַׁכֵּי־אֶרֶץ scheinen die Schlupfwinkel in der Wüste, die oft das finstere Land genannt wird, die Höhlen zu sein, in die sich die treu gebliebenen Juden flüchteten I Mak 1 53 und wo sie sich am Sabbat widerstandslos niedermetzeln ließen cap. 2 27—38. Unser Dichter kennt offenbar das Auftreten des Matthathias noch nicht. In v. 21a kann man des Metrums wegen etwa דַּכָּא lesen; die abermalige Beschämung würde darin bestehen, daß das Volk, zum erstenmal durch die Verwüstung des Tempels Jahwes beschämt, nun auch noch in seiner Hoffnung auf Jahwes Eintreten für seine eigene Sache enttäuscht und zum Spott der Heiden wurde. Zu יָשֹׁב ist etwa ein יְהִי hinzuzudenken.

22 23 In v. 22b halte ich mit Bickell מִנִּי־נָבָל für eine Glosse nach v. 18, um so mehr, als כָּל־הַיּוֹם eng mit חֶרְפָּתְךָ zu verbinden ist. Zur Betonung von קוּמָה und רִיבָה s. Ges.-K.26 § 72 s.

Daß Ps 74, einer von denen, um die zuerst der Streit um „makkabäische Psalmen“ entbrannte, in die Zeit von 168—165, wahrscheinlich in die erste Zeit (vor dem Aufstand der Makkabäer und dem Erscheinen des B. Daniel) fällt, ist so deutlich, daß eine nochmalige Aufzählung der Gründe überflüssig ist. Abgesehen davon, daß der Psalm eine nicht unwichtige Quelle für die Geschichte jener Zeit ist, interessiert uns die Wahrnehmung, daß der Verf. sich dem Griechentum gegenüber nicht etwa auf den Offenbarungscharakter des Gesetzes stützt, sondern auf den monotheistischen Gedanken, der sich auf den Glauben an den Schöpfer gründet. Man erkennt, welch festen Halt und welches Gefühl der Ueberlegenheit das Bewußtsein, den Schöpfer der Welt zu kennen und ihn verehren zu dürfen, dem Judentum gegenüber den „Völkern“ verlieh, die hier freilich als Tempelschänder, als „Tiere“ auftreten. Umgekehrt ist es den Juden, die nicht gerade absichtlich und fanatisch gegen die übrige Welt sich abschlossen, ohne Zweifel nützlich gewesen, durch die freundliche oder feindliche Berührung mit den Fremden genötigt zu werden, sich mehr auf die universalen Momente in ihrer Gottesvorstellung zu besinnen.

Ps 75 [2]*Wir lobsingen dir, [wir lobsingen,*
Dir], Jahwe, lobsingen wir
Und rufen deinen Namen an,
Erzählen deine Wunder.

[3]»*Mag Ich auch Frist nehmen,*
Ich bezahle doch redlich!
[4]*Ist aufgeregt die Welt und alle ihre Bewohner,*
Ich, ich habe festgestellt ihre Säulen!«

Psalm 75.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Lobpreis Jahwes als des Weltregenten, der die frechen Gottlosen erniedrigt und die Gerechten erhöht und dessen Gericht wohl aufgeschoben, aber nicht aufgehoben ist. Der erste Vierzeiler

2 ist schlecht erhalten. Das verstümmelte erste Distichon kann vervollständigt werden durch zweimalige Schreibung der beiden ersten Wörter. Im zweiten Distichon lese ich für וְקָרוֹב שְׁמֶךָ, das ja ganz sinnlos ist, mit der LXX וְקָרְנוּ בְשִׁמְךָ (= יִקְרָאנוּ) und dementsprechend in v. 2^b סִפַּרְנוּ. Die zweite Strophe

3 4 bringt ohne Ueberleitung eine Rede Jahwes, deren Anfang aber dunkel ist. Uebersetzungen wie: wann ich den Zeitpunkt erfasse, wann ich den Zeitpunkt ergreifen werde, wann ich die Zeit gekommen finde, machen teils, wie die beiden ersten, den Sinn um nichts verständlicher oder sind, wie die letztere, ganz willkürlich; keine von ihnen erklärt, warum ein betontes Ich folgt. Andere übersetzen: Denn: ich werde nehmen usw., das ist zwar etwas besser, aber ein nacktes Denn für: denn du hast gesagt, ist gar zu abrupt. Im Hinblick auf v. 4 fasse ich כִּי als Einleitung eines Konzessivsatzes und halte מוֹעֵד לֶקַח, das ich gerade wegen seiner Sonderbarkeit nicht zu ändern wage, für eine Redensart aus dem Leben; eine Frist, einen Termin nehmen scheint zu bedeuten: eine Verpflichtung, z. B. die einer Zahlung, nicht sofort erfüllen, sondern dafür einen bestimmten Termin ansetzen, ein Datum vereinbaren. Danach sagt Jahwe: ich zahle den Gottlosen nicht auf der Stelle heim, was ihnen gebührt, sondern behalte mir den Tag der Abrechnung vor; wenn man aber etwa meint, ich tue gar nichts, so ist das ein Irrtum, ich bin ein redlicher — Regent? vielmehr ein redlicher Bezahler, lies אֲשַׁלֵּם für אשפט, denn obwohl das »Regieren« sachlich ganz richtig ist, fällt es doch aus dem Bilde heraus. In v. 3 ist אֲנִי zweimal zu schreiben, für jeden Stichos eines; der Ausdruck אֲנִי אֶקַּח war ohne Zweifel stehend für solche Termingeschäfte. נְמֹגִים v. 4 ist ebenfalls konzessiv zu fassen: gerät auch die ganze Welt in Aufregung, weil alles drunter und drüber geht, Gott leistet Gewähr für den Bestand der Ordnung, er sitzt im Regimente; ein ähnlicher Gedanke wie Ps 46 4. Zu dem Begriff des Termins, den Gott für seine Handlungen ansetzt, vgl. noch Hab 2 3 Ps 102 14 Dan 8 19.

5 Ich sage zu den Schreiern: schreit nicht!
Zu den Gottlosen: hebt nicht das Horn!
6 Hebt nicht nach oben euer Horn,
Redet nicht mit frechem Halse!

7 Denn nicht vom Sonnenaufgang und -Untergang
Und nicht von der Wüste und den Bergen —
8 Sondern Jahwe ist der Regent,
Diesen demütigt und jenen erhöht er.

9 Denn ein Becher ist in der Hand Jahwes
Mit gärendem Wein voller Würze;
Und er schenkt diesem [wie jenem],
*Und auch seine Hefen müssen sie schlürfen.**
**trinken müssen alle Gottlosen der Erde*

---

5 6 Jetzt nimmt wieder der Dichter das Wort. Er warnt jene Religionsverächter, die mit ihrem »es ist kein Gott« noch prahlen, es nicht zu bunt zu treiben, weil das Gericht scheinbar ausbleibt. Der Termin mag noch hinausgerückt sein, aber er wird sich einstellen. לַמָּרוֹם mag etwa »himmelhoch« bedeuten. Der Dichter spricht sehr pathetisch; die Wiederholungen hier können ein wenig zur Rechtfertigung dienen, daß wir in v. 2 und 3 einige Wörter verdoppelt haben. »Das Horn erheben« wie wilde Stiere: Uebermut im Gefühl der eigenen Kraft.

7 8 In v. 7^b ist מִמִּדְבָּר וְהָרִים zu schreiben. In v. 8^a scheint mir אלהים ein ursprüngliches יהוה הוא zu ersetzen. V. 7 ist sachlich aus v. 8 zu ergänzen: nicht von irgend einem Teil der Erde kommt Erhöhung oder Erniedrigung, sondern nur vom Weltregenten Jahwe. Die vier Himmelsgegenden — denn die Wüste scheint den Süden, die Berge den Norden zu bedeuten — spielen vielleicht auf mantischen Aberglauben an, nach dem die Himmelsgegenden allerlei Einflüsse auf das menschliche Schicksal ausüben, besonders auf die Geschichte der Völker und ihrer Beherrscher. Ob jene Prahler an dergleichen Spuk geglaubt haben? dem Verf. ist es wohl bloß um einen rhetorischen Gegensatz zu tun.

9 Diese Strophe ist von dritter Hand durch den Zusatz vermehrt: die Gottlosen der Erde müssen den Schicksalsbecher trinken. Aber der Dichter meint nicht bloß den Zornesbecher von Jer 25 15 ff. Jes 51 17—23, sondern den Schicksalsbecher für alle Menschen (v. 8^b). Im dritten Stichos ist mit der LXX מִזֶּה לָזֶה zu lesen: er gießt den Becher aus von diesem (Menschen) zu jenem. Für יֵין חֶמֶר ist wohl יַיִן חֶמֶר auszusprechen, מָלֵא gehört zu יַיִן: der Wein ist voll von beigemischter Würze. Für אַךְ l. אַף mit Wellh.

10 11 Der übliche Abschluß. In v. 10^a lies אָגִיל mit LXX für אגיד; mit dem לעולם nimmt der Dichter den Mund etwas voll. In v. 11^a lies כִּי כָרַן und יִנְהַג, denn Jahwe redet längst nicht mehr, und daß der Dichter

10 *Aber ich will jubeln für immer,*
Singen dem Gotte Jakobs,
11 *Denn das Horn der Gottlosen wird er abschlagen,*
Erhöht werden die Hörner der Gerechten.

Ps 76 2 *Kund ist in Juda Jahwe,*
In Israel ist groß sein Name;
3 *In Salem erstand seine Hütte*
Und in Zion seine Wohnung.
4 *Dort machte er ein Ende den Flammen des Bogens,*
Dem Schild und Schwert und Kampf.

5 *Furchtbar bist du vom ewigen Berg her,*
6 *Geplündert fanden sich die Starkherzigen;*
Es entschlummerten in ihren Schlaf und fanden nicht
Alle Kraftmänner ihre Hände;
7 *Vor deinem Schelten, Gott Jakobs,*
Versank in Tiefschlaf so Wagen wie Roß.

---

in Einem Distichon erst den Dual und dann den Plural von קֶרֶן schreiben sollte, ist so gut wie unmöglich.

Ein Psalm mit etwas künstlichem Pathos und geschraubter Sprache. Der Dichter will die Ungeduld, mit der die Juden der letzten Jahrhh. die eschatologische Wendung erwarteten, durch den Hinweis darauf beschwichtigen, daß Gott sich eine bestimmte Frist für sein Eingreifen gesetzt habe, daß sich aber auch schon jetzt trotz des frechen Redens der Gottlosen, die nach v. 5 Juden zu sein scheinen, das Walten des göttlichen Richters und Regenten erkennen lasse.

Psalm 76.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Jahwe hat sich in Juda kundgemacht, die starken Feinde in Ohnmacht versetzt, den Krieg beendigt, den Demütigen geholfen, den Erdenkönigen sich furchtbar bewiesen; alle Völker sollen ihn noch loben.

2—4 נוֹדַע wie 48 4; der Verf. kennt augenscheinlich Ps 48 und will ihn, scheint es, überbieten. Dem Zion von 48 2 setzt er Juda und »Israel« an die Seite, mit dem letzteren Wort besonders auf die Diaspora hinweisend. Sein »Salem« hat er wohl aus Gen 14 18—20 genommen, welche Verse ein Einsatz in einem der jüngsten Stücke des Pentateuchs sind. Zu v. 4 vgl. 46 10. Da שָׁבַר nicht gut zu den »Flammen« paßt und noch weniger zu מִלְחָמָה, שָׁמָּה immerhin auffällig ist, so lese ich שָׁם הִשְׁבִּית.

5—7 נָאוֹר v. 5a ist, da ein Part. Niph. von אוֹר sehr unwahrscheinlich ist, aus נוֹרָא s. v. 8 verschrieben; die Glosse אַדִּיר will das falsch geschriebene Wort erklären. In v. 6 ist nicht vom Todesschlaf die Rede, sondern vom Gottesschlaf, der die von ihm Befallenen außer Stand setzt, ihre Hände zu gebrauchen; das eigentliche Wort für die Hypnose ist תַּרְדֵּמָה, daher v. 7 das נִרְדָּם, schnarchen im Tiefschlaf. In milderer Art werden Gen 19 die Sodomiter, in II Reg 6 18 die Syrer durch Blendung

8 Furchtbar bist du, und wer besteht
Vor dir wegen der Stärke deines Zorns?
9 Vom Himmel her ließest du Gericht hören,
Die Erde fürchtete sich und ward still,
10 Als Jahwe aufstand zum Richten,
Zu helfen allen Elenden der Erde.

11 Alle Stämme der Menschen sollen dich loben,
Der Ueberrest der Stämme dir Feste feiern!
12 Gelobt und bezahlt Gelübde euerem Gott,
Alle, die um ihn sind, sollen Gabe bringen!
13 Er endigt das Zornesschnauben der Tyrannen,
Furchtbar den Erdenkönigen.

---

unschädlich gemacht. Die Lähmung des Wagens bezieht sich natürlich auf die Wagenlenker. Auch Hesekiel (c. 38 f.) und Tritosacharja (Sach 14), die beiden Apokalyptiker, weiden sich an der Ausmalung solcher Hypnotisierung feindlicher Kriegsmacht. Unser Dichter wetteifert auch hier mit Ps 48 (v. 5–7), der die Könige beim Anblick Jerusalems dem Gottesschrecken verfallen läßt. Er bezeichnet die Stadt mit dem Ausdruck הַרְרֵי עַד, wie man v. 5 lesen muß; Hitzig hat mit Recht angenommen, daß טֶרֶף gedankenlos für עַד geschrieben ist, das zwar auch Beute bedeuten kann, hier aber Ewigkeit bedeuten muß; LXX hat עַד (הַרְרֵי ist archaistischer Singular). אֶשְׁתּוֹלְלוּ ist Aramaismus für הִשְׁתּוֹלְלוּ, Hithpoal von שָׁלַל: sie zeigten sich als Ausgeplünderte. Die ganze Darstellung hat jenen phantastischen Märchenstil, den man auch in den apokalyptischen Zukunftsbildern findet und den auch die ergötzlichen Schlachtberichte des Chronikers aufweisen; so wenig wie dieser kennt auch unser Verf. den wirklichen Krieg aus eigener Anschauung.

8–10 Das erste אַתָּה v. 8 ist einfach ein Schreibversehen. Für מִי l. mit Nöldeke, Grätz u. a. מִשּׁוֹ (90 11), das mit seinem Gen. übrigens besser hinter dem zweiten אַתָּה stände. Die himmlische Gerichtsstimme vgl. v. 7a brachte die Erde, die Erdenvölker, zur Ruhe, machte dem Sturm wider die »Demütigen der Erde«, die Bewohner Jerusalems, ein Ende vgl. 46 11.

11–13 Daß חמת v. 11 sinnlos ist, wird ziemlich allgemein zugestanden, Zorneshitze singt weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinne Loblieder, und mit Schlauch, Gift, Sonne, Butter läßt sich auch nichts anfangen. Ich lese in beiden Stichen אֻמּוֹת, dazu in v. 11a תּוֹדֶךָ, sowie כָּל־ für das unmotivierte כִּי־, endlich in v. 11b nach LXX תָּחֹג לְךָ für תחגו־. Der »Rest« ist ein bekannter Terminus der Eschatologie für die Menschen, die nach dem Endgericht übrig bleiben; die Forderung, daß diese sich zu den großen Festen, speziell zum Laubhüttenfest, in Jerusalem einzufinden haben, findet sich ebenso Sach 14 16–19. In v. 12a ist יהוה wohl erst nachträglich eingesetzt; in v. 12b ist לַמּוֹרָא, dem Schrecknis,

Ps 77 A [2]*Laut zu Jahwe, so schreie ich,*
Laut zu Jahwe, so wird er auf mich hören;
[3]*In meiner Not suche ich den Herrn,*
Meine Hand ist ausgestreckt unermüdet;
Es weigert sich meine Seele, sich trösten zu lassen,
[4]*Und verschmachten will mein Geist.*

[5]*An Nachtwachen gefesselt sind meine Augen,*
Ich bin beunruhigt und rede nicht;
[6]*Ich überdenke die Tage der Vorzeit,*
Der Jahre der Urzeiten [7]*gedenke ich;*
Ich murmele nächtlich mit meinem Herzen,
Ich sinne und durchforsche meinen Geist.

ein unpassender Zusatz, unnütz auch dann, wenn man das Wort in לַנֹּרָא verbessert. יבצר ist das aramäische Wort für hebr. יבצע und vielleicht יְבַצֵּר zu sprechen. נְגִידִים bedeutet in der späteren Sprache oft die Tyrannen; רוּחַ ist doch wohl der Zorn.

Ps 76 erinnert besonders stark an Ps 48; ob er noch vor 168 a. Chr. entstanden ist, daran sind mir doch wegen der großen Verwandtschaft der Ansichten des Dichters mit denen Tritosacharjas Zweifel erwachsen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß er die Belagerung Jerusalems durch Antiochus Sidetes, die mehr eine Einschließung als Bestürmung war, in phantastischer Weise sich so zurechtgelegt hat, als ob Jahwe dem Syrer seine lethargische Haltung aufgenötigt hätte; so erklärt sich wohl am besten das Hineinspielen eschatologischer Bilder in seine Ausführungen.

Psalm 77 2—16 21.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Der Dichter ist schwer bekümmert darüber, daß sich „Jahwes Arm" geändert hat, daß die Gegenwart so völlig von der mosaischen Wunderzeit abweicht. Der Psalm bricht mit v. 16 ab, die Fortsetzung mag durch das Eindringen von v. 17—20 unleserlich geworden sein; nur v. 21 scheint noch zu Psalm 77 A zu gehören.

2—4 In v. 3 halte ich יוֹם und לַיְלָה, die das Metrum überladen, für zugesetzt; besonders unpassend ist das יוֹם, denn der Dichter spricht nicht allgemein von irgend einer Unglückszeit, die einmal kommen könnte oder die dagewesen ist, sondern von seiner inwendigen Not, die ihm aus der Vergleichung der alten Wunderzeit mit der scheinbar gottentleerten Gegenwart erwachsen ist. Jene Wörter werden von den Abschreibern oft nach Gefallen zugesetzt oder auch weggelassen. In v. 4 unterbricht der Komplex אזכרה . . . . . אשיחה den Zusammenhang zwischen dem Stichenpaar v. 3^c 4^b; er scheint eine in die falsche Kolumne geratene Variante zu v. 12 f. zu sein. V. 3^c wie Hi $6\,7^a$.

5—7 Da nicht wahrscheinlich ist, daß der Verf. plötzlich zur 2. pers. übergehen und sie dann ebenso rasch wieder aufgeben sollte, auch die übliche Uebersetzung: du hältst meine Augenlider (offen oder zu?), unverständlich ist, so spreche ich אֲחִית aus (vgl. Cnt 3 8) und verstehe שְׁמֻרוֹת im Sinne von אַשְׁמֻרָה und שָׁמְרָה, wörtlich: gehalten von Nachtwachen, an

8 Will für immer Jahwe verstoßen
Und gar nicht mehr freundlich sein?
9 Ist dahin auf ewig seine Gnade,
Hat aufgehört seine Treue immerdar?
10 Hat Gott vergessen, huldvoll zu sein,
Oder hat er in Zorn sein Erbarmen verschlossen?

11 Und ich sage: mein Schmerz ist das,
Daß sich änderte die Rechte des Höchsten;
12 Daran muß ich denken und seufzen,
Daß sie rühmten von urher dein Wunder,
13 Und ich murmele über all dein Tun
Und sinne über deine Taten.

---

sie gebannt sind meine Augen; ich muß wachen wie die Wächter in der Nacht, kann nicht schlafen, weil ich in Unruhe bin, geplagt von innerer Not, die mich (bei Tage) stumm macht vgl. Ps 39. אָזְכְּרָה am Anfang von v. 7 (oder vielmehr אֶזְכֹּר) gehört natürlich zu v. 6. Die Tage der Vorzeit waren voller Wunder: wie kann die Gegenwart so ganz das Gegenteil davon sein? Was das Ktib bewogen hat, in v. 7 aus dem אֶזְכֹּר הֲגִיתִי des Dichters (s. LXX) ihr אֶזְכְּרָה נְגִינָתִי zu machen, ist völlig dunkel, ein »Saitenspiel« ist für einen Mann in der Gemütsverfassung des Dichters ja der helle Unsinn. הֲגִיתִי ist Parallele zum folgenden אָשִׂיחָה; das weitere Verb ist nach LXX in וָאֲחַפֵּשׂ zu verbessern. Herz und Geist bewahren das Gedächtnis der alten Zeit und sollen womöglich eine Erklärung dafür ausfindig machen, warum sie so viel anders war als die gegenwärtige. עִם־לְבָבִי bei mir selber.

8—10 In v. 9b l. mit Nestle u. a. אֲמָתוֹ und danach גָּמְרָה. Zu dem Inf. חַנּוֹת von חָנַן s. Ges.-K.[26] § 67r. Soll die Vorliebe Jahwes für das jüdische Volk ein Ende haben? ist er vielleicht so sehr auf es erzürnt, daß er sein Erbarmen erstickt? ist er nicht mehr der Gott »groß an Gnade und Treue«, als den er sich einst (Ex 34) kundgab? Fragen, wie sie zu aller Zeit unter denen aufkommen, die von ihren geistlichen Führern in die Wunderwelt der Vergangenheit eingeführt wurden und dann mit Befremden den Kontrast zwischen ihren eigenen Erfahrungen und der angelernten Romantik entdecken. Viele Zeitgenossen des Dichters kamen zu dem Schluß: es ist kein Gott; das kommt ihm nicht in den Sinn, aber welch andere Lösung gibt es für das Rätsel?

11—13 Es ist ein Schmerz für den Dichter, daß sein rastloses Grübeln ihn zwingt zu konstatieren, daß Jahwes rechte Hand sich geändert hat. Natürlich will er nicht sagen, daß sie sich objektiv geändert habe, etwa schwach geworden sei, sondern daß sie sich nicht mehr kundgibt wie in der alten Zeit. In v. 11a sprich חַלּוֹתִי. V. 12 ist schwerlich in Ordnung; abgesehen von dem יה erregt Verdacht, daß זכר und Formen von עלל mehrfach hintereinander erscheinen, ohne daß man einen Grund

14 Jahwe, in Heiligkeit war dein Weg,
Wer ist ein großer Gott wie Jahwe?
15 Du bist ein Gott, der Wunder tut,
Hast kundgetan unter den Völkern deine Kraft,
16 Hast erlöst mit [deinem] Arm dein Volk,
Die Söhne Jakobs und Josephs.

21 Du hast geführt wie Schafe dein Volk
Durch Mose und Aharon.

---

dafür erkennt; auch das כִּי von v. 12b ist unverständlich. Ich glaube, daß v. 4a eine Variante zu v. 12a vorstellt, also das יה v. 12a Rest von ואהמיה ist und daß dies Wort verdrängt wurde durch מעללי, das als Korrektur oder Variante über das על־לתיך von v. 13 geschrieben war. Danach würde v. 12a ursprünglich gelautet haben אֶזְכְּרָה וְאֶהֱמָיָה: ich muß daran denken und seufzen, ich muß unter Seufzen daran denken (vgl. 42 5). Auf diesen Satz kann ein כִּי, daß, folgen, aber freilich dann nicht weiter ein אזכרה, wie es v. 12b bietet. Was dafür der Dichter geschrieben hat, können wir nicht wissen; um nicht allzuweit vom gegenwärtigen Text abzuweichen, habe ich oben ein הֻזְכְּרוּ übersetzt: daß sie gerühmt haben. Die Väter haben uns das Gedächtnis von Wundertaten Jahwes überliefert (s. Ps 44 2 ff.) — daran denke ich jetzt mit Unruhe, denn heute ist Jahwes Rechte untätig, es gibt keine Wunder mehr. Und immer wieder versenkt er sich in nächtlichem Grübeln in die Vorzeit und brütet über dem Pentateuch und dem B. Josua, um vielleicht zu ergründen, warum jene alte Zeit so bevorzugt war.

14—16 Allem Anschein nach ist diese Strophe nur der Anfang einer längeren Ausführung. Man sieht noch, wie der Dichter sich zuerst die klassische Zeit der Führung des Volkes durch Mose vergegenwärtigen will. Damals war Jahwes Weg »in Heiligkeit«, er handelte, scheint das zu bedeuten, im heiligen Nahesein, leitete das Volk, wie Tritojesaia ausführt (Jes 63 9 ff.), durch sein Panim, durch den »heiligen Geist«; seine Gegenwart machte die Wüstenwanderung gleichsam zu einem beständigen Gottesdienst, zu einer קִרְבַת אֱלֹהִים. Wenn jetzt Jahwe im Tempel erscheint, so gehen von da Machtwirkungen aus (s. zu 68 29 f.), in der Wüstenzeit war aber Jahwe beständig in irgend einer Weise zugegen und tat Wunder (in v. 15a streiche mit Wellh. den Artikel vor אֵל) mit seinem Arm (in v. 16a l. mit Bickell בִּזְרֹעֲךָ nach LXX) und löste sich sein Volk ein, die Söhne Jakobs und die diesen gleichgestellten Söhne Josephs, Ephraim und Manasse (Gen 48 5). Von der folgenden Strophe ist mit

21 noch ein Distichon vorhanden, das von Mose und Aharon als Hirten des Volkes spricht. Wahrscheinlich hat nun der Dichter noch die Gesetzgebung berührt (s. 78 1—8) und dann die Geschichte des Volks

Ps 77 B [17] *Es sahen dich die Wasser, Jahwe,*
Es sahen dich die Wasser, bebten,
Auch zitterten die Ozeane.

[18] *Es regneten Wasser die Wolken,*
Es donnerte das Gewölk,
Auch fuhren deine Pfeile umher.

[19] *Laut donnerten deine Räder,*
Deine Blitze erleuchteten den Erdkreis,
Die Erde erzitterte und schütterte.

[20] *Durch das Meer ging, [Jahwe], dein Weg*
Und deine Pfade durch viele Wasser,
Und deine Spuren wurden nicht erkannt.

---

etwa bis zur Eroberung Palästinas sich kurz vergegenwärtigt, überall Jahwes direktes Eingreifen hervorhebend, wie Ps 44 tut. Aber dann muß er irgendwie auf die Frage: warum ist das jetzt nicht so? zurückgekommen sein und mag das Gedicht etwa mit der Hoffnung auf Jahwes »Erwachen« (44 24) geschlossen haben.

Ps 77 A kann nicht verfehlen, das Interesse des Religionshistorikers zu erregen. Er zeigt, welche Wirkung die Verherrlichung der vorbildlichen Zeit unter Mose in einem naiven Gemüt hervorbringen konnte, das da meinte, eine solche Zeit dürfe nicht nur ein Mal dagewesen und dann für immer vorbei sein; hat Jahwe früher Wunder getan, warum tut er jetzt keine mehr? Die Religion will das Wunder immer aufs neue sehen, will Gott in der Nähe haben. Jene protestantische Theorie, das Wunder sei in der Zeit Jesu und der Apostel an der Ordnung gewesen, von da an aber plötzlich abgetan, ist im Grunde ein Eingeständnis davon, daß Kirchentum und Dogmatik eigentlich den lebendigen Gott nicht mehr nötig haben; sie gleichen Kindern, die den Vater, nachdem er genug für sie erworben hat, aufs Altenteil setzen. Der Dichter muß in irgend einer Unglückszeit des 2. Jahrh.s gelebt haben, als das ' וְגַח von Aller Lippen kam (Ps 44 60 A 74) und man den Mut hatte zu sagen: wir sind nicht schuld daran. Er selber erregt unser Mitgefühl fast so wie der Dichter von Ps 39.

Psalm 77 B.

Versmaß 3. 3. 3. Ein Bruchstück, das, wie es scheint, eine Theophanie beschreibt, deren Absicht man nicht erkennt.

17 In dem ganzen Bruchstück ist Hab 3 stark benutzt. Die Wasser, die vor Jahwes Anblick erbeben, bedeuten wohl das chaotische Meer, Jahwes Feind.

18 זֵרֵם, Poel, ist Denominat. von זֶרֶם, Regen, Wetterguß. Die Himmelswasser sind auf seiten Jahwes.

19 Der erste Stichos lautet wörtlich: Schall deines Donners mit dem Rade; mir scheint, daß das Suffix von רעם eher zum folgenden Wort gehört und בְּגַלְגַּלְךָ gelesen werden muß: lautes Donnern mit deinen Rädern; der rollende Donner entsteht durch Jahwes Donnerwagen s. zu Hab 3 8. In v. 19[b] lese ich mit der LXX בְּרָקֶיךָ.

Ps 78 [1]*Höre, mein Volk, meine Lehre,*
Neigt euer Ohr zu den Worten meines Mundes!
[2]*Ich will öffnen mit einem Spruch meinen Mund,*
Will Rätsel sprudeln aus der Vorzeit,
[3]*Die wir hörten und verstanden*
Und die unsere Väter uns erzählt haben.

[4]*Nicht verhehlt ward's von ihren Söhnen her,*
Einem späteren Geschlecht erzählte man
Den Ruhm Jahwes und seine Stärke
Und seine Wunder, die er tat,
[5]*Wie er Zeugnis aufrichtete in Jakob*
Und Gesetz schuf in Israel.

---

20 Im ersten Stichos ist wohl ein י = יהוה hinzuzusetzen. Ob mit dem Meer das irdische oder das Wolkenmeer gemeint ist, ist nicht zu ersehen. Ebensowenig weiß ich, was der letzte Stichos sagen will.

Augenscheinlich ist v. 17–20 nur ein Bruchstück aus einem Gedicht, das etwa wie Hab 3 Jahwes Ausfahrt zu einem Kampf schilderte.

Psalm 78.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Versifizierte Geschichte der Zeit von der Befreiung aus Aegypten bis zum Tempelbau, mit der Tendenz, nachzuweisen, daß und warum die Ephraimiten ewig verworfen sind.

1–3 Der Eingang ähnlich pompös wie 49 2 Dtn 32 1 2. Der Ausdruck חִידוֹת, Rätsel, deutet an, daß der Autor in der Geschichte, die er vortragen will, besondere Rätsel entdeckt und gelöst hat, s. v. 9. Auf sie bezieht sich auch das Wort Thora, das also nicht eine kultische Anweisung, sondern die Lehre bedeutet, die er aus der zu erzählenden Geschichte ableitet. הַבִּיעַ: einen Wortschwall hervorbringen, fundere versus. In v. 3 liegt ein Nachdruck auf dem נֵדָעַם, die wir verstanden, deren Sinn wir herausgebracht haben.

4 5a L. mit Hitzig nach LXX וְכִחֵד. מִבְּנֵיהֶם kann nur heißen: von ihren Söhnen her; es soll die Art der Tradition beschrieben werden vgl. zu 44 2 (und Hi 15 18 f.): von der Zeit der Söhne her ist das, was die Väter erzählt haben, treulich weiter überliefert. Daß der Autor sich so verzwickt ausdrückt, rührt wohl zum Teil von seiner Absicht, kunstvoll und auch ein wenig geheimnisvoll zu reden, noch mehr aber von seiner Ungeschicktheit her. מְסַפְּרִים Part. statt des verb. fin. nach aramäischer Art. Gesetz und Zeugnis v. 5 bedeuten zunächst das mosaische Gesetz mit beigegebener Verheißung und Drohung, aber der Verf. denkt dabei an solche Lehren und Verordnungen, die durch die Geschichte, insbesondere durch das Verhalten des Volkes veranlaßt wurden, an die Thora und die Rätsel, die er in dieser Geschichte gefunden hat und »seinem Volke« mitteilen will.

Denn er gebot unseren Vätern,
Sie kundzumachen ihren Söhnen,
6Damit sie kennen lernte ein späteres Geschlecht,
Söhne, die geboren werden sollten, aufträten
Und es ihren Söhnen erzählten
7Und sie ihr Vertrauen auf Jahwe setzten.

Und damit sie die Taten Gottes nicht vergäßen
Und seine Gebote bewahrten
8Und nicht würden wie ihre Väter:
Ein Geschlecht widerborstig und widerspenstig,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht fest richtete
Und dessen Geist nicht zuverlässig war.

9Die Söhne Ephraims waren ein trügerischer Bogen,
Wandten um am Tage des Kampfes.
10Sie hielten Jahwes Bund nicht
Und weigerten sich, in seinem Gesetz zu wandeln,
11Und vergaßen seine Taten
Und seine Wunder, die er sie sehen ließ.

5^{b}—7^{a} Um allzu bandwurmartigen Satzreihen zu entgehen, faßt man das אֲשֶׁר am Anfang am besten als Konjunktion Denn; der erste Stichos dieser Strophe korrespondiert dann dem ersten der vorhergehenden. Das Suff. von הוֹדִיעָם bezieht sich ebensowohl auf die Wundertaten Gottes wie auf Gesetz und Zeugnis; jene Taten sollten von einem Geschlecht zum anderen weiter erzählt werden, damit die Nachkommen auf Jahwe vertrauen lernten. Eine Religionsübung, die seit der deuteronomischen Reform für die alttestamentl. Religion charakteristisch wird und sich als Erziehungsmittel bewährt hat.

7^{b} 8 Auch hier im ersten Distichon die Zusammenstellung der Taten Gottes und seiner Gesetze. Die Väter aber, die die Wunder erlebten, haben nichts getaugt, das steht bei den nachexilischen Schriftstellern fest, im Gegensatz z. B. zu Jeremias Meinung (Jer 2 2), und darüber läßt sich prachtvoll predigen (vgl. auch Dtn 32 5). Aber unser Autor hat, wie sich schon in der nächsten Strophe zu zeigen beginnt, über diese Väter eine besondere Idee. יְצֻרוֹ mit נ wegen der Pausa.

9—11 In v. 9^{a} steht jetzt: die Ephraimiten waren gerüstet mit Schützen des Bogens; man hilft sich gegen den Unsinn durch Streichung entweder von נושקי oder von רומי und erhält damit die historische Notiz: die Ephraimiten waren Bogenschützen. Besser sieht man nach v. 57 קֶשֶׁת als Korrektur für das wunderliche נושקי an und liest קִ֫רְמָיָה: ein trügerischer Bogen; was das sagen will, erklärt v. 9 und 57 mit dem Verbum הָפַךְ: ein Bogen, der umkehrt, nämlich die Sehne mit dem Pfeil (oder sich umkehrt v. 57), und so in die eigene Schlachtreihe hineinschießt statt in die Gegner. Aber was will nun der Verf. mit den Ephraimiten? Hier

12 *Vor ihren Vätern tat er Wunder*
Im Lande Aegypten, im Feld von Zoan,
13 *Spaltete das Meer und ließ sie hindurchgehen*
Und staute das Wasser wie einen Damm,
14 *Führte sie durch die Wolke bei Tage*
Und die ganze Nacht durch Licht vom Feuer.

15 *Er spaltete Felsen in der Wüste*
Und ließ die Steppe Fluten trinken
16 *Und ließ Bäche aus dem Stein hervorkommen*
Und gleich Strömen Wasser herabfahren:
17 *Und doch sündigten sie noch weiter gegen ihn,*
Widerspenstig gegen den Höchsten im dürren Land.

stehen wir schon vor der חִידָה, die uns vorgelegt werden soll, was freilich in sehr ungeschickter Weise geschieht. Wie sich aus den drei letzten Strophen (v. 65—72) ergibt, will der Verf. zeigen, warum die politische und religiöse Vorherrschaft von Nordisrael auf Juda, von Saul auf David überging. Dieser Uebergang wird von ihm nicht aus der Geschichte Sauls usw. abgeleitet, sondern er hat einen »tieferen« Grund, wie ein moderner Theologe sagen würde, er hat eine Vorgeschichte, die bis in die Zeit des Mose zurückreicht. Was in den Büchern Exodus, Num, Richter, I Sam vom Ungehorsam Israels berichtet wird, das kommt alles auf Rechnung der bösen Ephraimiten! Das ist die Entdeckung des Autors, zu der ihm allerdings vielleicht der zu v. 19 zu erwähnende Midrasch verholfen zu haben scheint und die er nun in über 150 Stichen seinem Volk als gewiß recht tröstliche »Thora« vorträgt. Zunächst hält er sich v. 10 11 an die Richterzeit und kann da freilich mit Recht von den Sünden der Nordisraeliten sprechen, sofern das Buch der Richter und die erste Hälfte von I Sam sich um Juda nicht kümmern, abgesehen vom Anfang des Richterbuchs, wo ja aber Juda nicht angeklagt, sondern verherrlicht wird. Aber mit der folgenden Strophe

12—14 geht er auf die Väter der Ephraimiten zurück und zwar bis in die ägyptische Zeit. Zuerst zählt er die Wundertaten Jahwes auf, in v. 12 die Wunder in Aegypten, in v. 13 den Durchzug durch das Schilfmeer, dann v. 14 die Führung durch die Wolken- und Feuersäule. צֹעַן v. 12 ist Tanis am Ostufer des tanitischen Nilarms, wo vermutlich nach der Meinung des Verf.s der Pharao der mosaischen Geschichte haust. Es folgt

15—17 das Wasser aus dem Felsen, v. 15 16, zwei Verse, weil zweimal im Pentateuch erzählt (Ex 17 und Num 20). In v. 15^{b} ist wohl mit Grätz עֲרָבָה für רַבָּה zu schreiben. Aber trotz dieser Wundertaten »fuhren sie fort, zu sündigen«, eine aus Jdc 3 12 usw. ziemlich gedankenlos entlehnte Formel, da ja vorher noch kein Beispiel des Sündigens erwähnt ist. In v. 17^{b} will Ktib לִמְרוֹת, Qal, die Punktation לַהֲמֹרוֹת = לְהַמְרוֹת, Hiph., beides möglich.

18 *Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,*
Speise verlangend nach ihrem Sinn:
20 »*Sieh, er schlug den Felsen, und Wasser floßen*
Und Bäche fluteten,
Wird er auch Brot zu geben vermögen
Oder Fleisch beschaffen für sein Volk?«
19 *Sie redeten wider Jahwe, sagten: wird Gott einen Tisch in der Wüste anzurichten vermögen?*

21 *Darum [erzürnte sich der Höchste],*
Jahwe hörte es und brauste über,
Feuer entzündete sich gegen Jakob,
Und Zorn dazu stieg auf gegen Israel,
22 *Weil sie nicht an Jahwe glaubten*
Und auf seine Hilfe nicht vertrauten.

23 *Und er gab Befehl den Wolken droben,*
Und die Türen des Himmels öffnete er
24 *Und ließ regnen auf sie Manna zum Essen,*
Und Brotkorn des Himmels gab er ihnen,
25 *Brot der Starken aß der Mensch,*
Zehrung schickte er ihnen bis zur Sättigung.

18—20 Die Sünde besteht darin, daß sie sehen wollen, ob Gott wohl Brot und Fleisch beschaffen könne in der Wüste. Der Verf. denkt sich diese Väter recht kindisch. V. 19 halte ich mit Bickell für einen Zusatz, etwa für ein Zitat aus einem prosaischen Midrasch über die Wüstenzeit, da er selbst auf die bescheidene metrische Kunst des Verf.s verzichtet. Vielleicht ist der Autor durch diesen Midrasch auf die Theorie geführt worden, daß die bösen Widerspenstigen zur Zeit des Mose die Ahnen der Samaritaner gewesen sind, lieben es doch selbst noch die älteren christlichen Schriftsteller, für die Häretiker ihrer Zeit möglichst lange Stammbäume aufzustellen.

21 22 Das erste Distichon ist defekt, v. 21a ist zu lang für einen, zu kurz für zwei Stichen. Man kann die Lücke, die das Paseq hinter לָכֵן anzudeuten scheint, etwa mit הִתְקַצַּף עֶלְיוֹן ausfüllen. Der Unglaube gilt dem Verf. als todeswürdiges (v. 31) Verbrechen.

23—25 Zuerst läßt der erzürnte Jahwe, um sein Können zu beweisen, Manna regnen, indem er die Türen der himmlischen Vorratskammern öffnet. Dies Manna ist nach v. 24 die himmlische Brotfrucht (Ex 16 4), nach v. 25 das Brot der »Starken«, d. h. der Engel (103 20), die den Namen אַבִּירִים vermutlich einer exegetisch-dogmatischen Behandlung der gleichen Bezeichnung Jahwes verdanken. Kommt uns jene Vorstellung von dem himmlischen Korn für die Engel halb mythologisch vor, so ist sie nichtsdestoweniger ganz buchstäblich so gemeint wie ausgesprochen. In der Wüste haben die Israeliten von derselben Speise gelebt, von der

26 *Er ließ aufbrechen den Ostwind im Himmel*
Und führte mit seiner Kraft den Südwind herbei
27 *Und ließ auf sie Fleisch wie Staub regnen*
Und wie Sand des Meeres geflügelte Vögel
28 *Und ließ sie mitten in sein Lager fallen,*
Rings um seine Wohnungen.

29 *Und sie aßen und wurden sehr satt,*
Und ihr Gelüsten brachte er ihnen;
30 *Noch war die Speise in ihrem Munde,*
sie waren ihres Gelüstens nicht überdrüssig
31 *Da stieg Jahwes Zorn wider sie auf,*
Und er würgte unter ihren Kräftigsten
Und schlug die Jünglinge Israels nieder.

32 *Bei alledem sündigten sie weiter*
Und glaubten nicht an seine Wundertaten;
33 *So ließ er enden in Eitelkeit ihre Tage*
Und ihre Jahre in Schrecken;
34 *Wenn er sie würgte, so fragten sie nach ihm*
Und bekehrten sich und suchten Gott.

35 *Sie dachten daran, daß Jahwe ihr Fels sei*
Und der höchste Gott ihr Erlöser,
36 *Und sie betörten ihn mit ihrem Munde,*
Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
37 *Während doch ihr Herz nicht aufrichtig gegen ihn war*
Und sie nicht zuverlässig waren in seinem Bunde.

---

für gewöhnlich die Engel leben: ein echt jüdischer Realismus in der Erklärung des Wunders.

26—28 Nun das verlangte Fleisch. Jahwe läßt den Südostwind im (nicht: am) Himmel oder nach der LXX vom Himmel her aufbrechen — denn der Wind wohnt so gut wie Schnee, Hagel u. dgl. im Himmel, dort, wo Himmel und Erde sich berühren s. B. Henoch c. 41 — und durch ihn Fleisch, nämlich Vögel, massenhaft herabregnen, nach Ex 16 13 Num 11 31 bekanntlich Wachteln.

29—31 Zuletzt der Zorn. V. 30 f. nach Num 11 30. Von v. 30 muß entweder der erste oder der zweite Stichos fallen, der erste aber ist Erklärung des zweiten.

32—34 Trotzdem glauben diese wunderbaren Menschen nicht. Gewiß will der Autor nicht sagen, daß sie die erlebten Wunder »natürlich« gedeutet hätten, auf eine solche Möglichkeit wäre er bei seinem völlig naiven Wunderglauben schwerlich verfallen. Es sind verstockte Menschen, die Urväter der verderbten Schismatiker, die mußten ja immer wieder von Gott abfallen, das war ihre Natur und ihre Bestimmung.

38 *Doch er war barmherzig [und ließ sie nicht],*
Bedeckte die Schuld und verderbte nicht
Und hielt viele Mal seinen Zorn zurück
Und weckte nicht all' seine Hitze
39 *Und dachte daran, daß sie Fleisch seien,*
Ein Hauch, der geht und nicht wiederkehrt.

40 *Wie oft waren sie widerspenstig gegen ihn in der Wüste,*
Kränkten ihn in der Einöde
41 *Und versuchten wiederum Gott*
Und betrübten Israels Heiligen,
42 *Gedachten nicht an seine Hand,*
Des Tags, wo er sie erlöst vom Bedränger!

43 *Wo er in Aegypten seine Zeichen gab*
Und seine Wahrzeichen im Felde Zoans;
Er verwandelte in Blut ihre Nile,
Daß sie ihre Rinnsäle nicht trinken konnten;
Er schickte unter sie die Hundsfliege, und die fraß sie,
Und den Frosch, und der verderbte sie.

Gott ließ ihre Lebenszeit »in Eitelkeit« zugrunde gehen: sie erreichten ihr Ziel, das gelobte Land, nicht; er brachte sie um in schrecklichen Abschlachtungen. Dann suchten sie Gott wieder!

35—37 Dann gedachten sie ihres Erlösers. Sie machten es gerade so, wie es nach dem langen Leitartikel in Richt 3 die Israeliten machten, die beständig mit Abfall und Umkehr abwechselten. Die Umkehr war keine echte Umwandlung, sie suchten nur, Gott durch schöne Worte zu »betören«, während ihre Gesinnung wankelmütig und unzuverlässig war (v. 37 ist Zustandssatz).

38 39 Der erste Stichos hat nur zwei Hebungen, daher darf man das Paseq hinter רחום für die Marke einer Lücke halten und nach der Stelle Dtn 4 31, die der Verf. benutzt, ein וְלֹא יַרְפֵּם einsetzen. In v. 39b ist רוּחַ Hauch, obgleich es als Mask. behandelt ist. Die Schwachheit und Vergänglichkeit der Menschen gilt dem Verf. teils als Ursache ihrer Sündhaftigkeit, teils als Grund für Gott, sie nicht allzu hart zu bestrafen; beide Gedanken werden besonders im Buch Hiob oft geäußert.

40—42 V. 40 nach Jes 63 10. יְשִׁימוֹן ist hier natürlich Appellativ. תָּוָה ist aramäisch. Die eintönige Ausführung wird immer breiter und matter.

43—45 Der Verf. sucht mit einem אֲשֶׁר, von dem man wieder nicht mit Sicherheit sagen kann, ob es das Relativ oder eine Konjunktion sein soll, einen neuen Anlauf zu gewinnen. Das »Erlösen« v. 42 erinnerte doch an die Aegypternot, also ist neuer Stoff da, wenn man das Erlösen einmal behandelt. Wie wir vorher von der Richterzeit in die Wüstenzeit zurückversetzt wurden, so jetzt gar in die ägyptische; die schon v. 12 erwähnten Wunder werden nun weitläufig aufgezählt, nachdem wir

46 Und er gab dem Fresser ihren Ertrag
Und der Heuschrecke ihre Arbeit,
47 Er tötete mit Hagel ihren Weinstock
Und ihre Sykomoren mit Reif
48 Und gab preis der Pest ihr Vieh
Und ihre Herden den Seuchen.

49 Er schickt auf sie die Glut seines Zorns,
Ueberwallen und Grimm und Drangsal,
Eine Sendung böser Engel.
50 Er bahnt einen Pfad seinem Zorn,
Hält nicht zurück ihre Seele vom Tode,
Und ihr Leben gibt er der Pest preis.

---

die Wunder in der Wüste schon kennen gelernt haben. Der Verf. dieses Psalms hat offenbar seine eigene Ansicht über das Disponieren. War er nicht ein Synagogenprediger? Ist nicht der Act 20 9 erzählte Fall bei seinen Reden oft vorgekommen? V. 43 nach Ex 10 1 f. (ähnlich Ps 105 27). V. 44: die erste Plage, Wasser in Blut verwandelt (Ex 7 17 ff.). V. 45: die vierte und zweite Plage, Hundsfliegen und Frösche (Ex 8 17 ff. 7 26 ff.).

46—48 V. 46: die achte Plage, Heuschrecken (Ex 10 1 ff.). V. 47: die siebente Plage, Hagelschlag (Ex 9 13 ff.) חֲנָמַל ist ein unbekanntes Wort; LXX: Reif. V. 48: die fünfte Plage, Viehsterben (Ex 9 1—7); l. דֶּבֶר für בָּרָד mit Ewald u. a. רֶשֶׁף, Seuche, wie Dtn 32 24 Hab 3 5.

49 und **50** sind zwei Dreizeiler, die ich für einen Einsatz halte, der mit den ägyptischen Plagen ursprünglich nichts zu tun hat. Jedenfalls passen schon die Ausdrücke Zorn, Ueberwallen, Grimm nicht sonderlich zu der Darstellung der Quellen im Exodus, der sonst der Autor des Psalms treulich folgt, noch weniger der Ausdruck »eine Sendung böser«, d. h. verderbender »Engel« (zu dem stat. constr. des Nomens vor dem zugehörigen Adjektiv s. Ges.-K.[26] § 130e), sowie der ganze zweite Dreizeiler v. 50. Die allgemeine Pest kommt ja unter den zehn Plagen gar nicht vor. Der Ausdruck »zurückhalten« läßt darauf schließen, daß von Gottlosen gesprochen wird und zwar von gottlosen Juden. Mir scheint auch, daß die Verben in beiden Dreizeilern nicht von einer vergangenen Zeit sprechen, sondern entweder von der Zukunft oder allgemein von dem, was Jahwe zu allen Zeiten tut. Endlich will doch der Verf. des Psalms von den Wunderzeichen sprechen, die die Israeliten in Aegypten mit angesehen haben, wäre also ganz entgleist, wenn er hier so weitläufig von Gottes Zorn gegen die Aegypter geredet hätte. Daß Zorn, Ueberwallen usw. als verderbende Engel bezeichnet werden, hat seine Analogie an den Stellen, wo Gnade, Treue, Licht, Wort Jahwes als hilfreiche Engel auftreten (s. zu 43 3), und erinnert im übrigen an die Abstraktionen der persischen Religion, von denen ja wenigstens der Aeschma daeva, Asmodäus, auch den Juden bekannt wurde. Ob diese Tristichen zu der Fortsetzung von 77 17—20 gehörten?

51 *Und er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,*
Die Erstlinge der Manneskraft in den Zelten Hams;
52 *Und ließ wandern sein Volk wie Schafe,*
Leitete sie wie eine Herde in der Wüste,
53 *Führte sie in Sicherheit, ohne daß sie bangten,*
Aber ihre Feinde bedeckte das Meer.

54 *Und er brachte sie zu seinem heiligen Gebiet,*
Dem Bergland, das seine Rechte gewann,
55 *Und vertrieb vor ihnen Völker*
Und verteilte mit dem Meßseil ihren Besitz
Und ließ wohnen in ihren Zelten
[Alle] Stämme Israels.

56 *Aber sie waren widerspenstig wider den höchsten Gott,*
Und seine Zeugnisse bewahrten sie nicht,
57 *Und sie wichen ab und wurden treulos wie ihre Väter,*
Kehrten sich um wie ein trügerischer Bogen;
58 *Und sie ärgerten ihn mit ihren Höhen*
Und reizten ihn mit ihren Schnitzbildern.

51—53 Zunächst die zehnte Plage, die Tötung der Erstgebornen, der »Erstlinge der Manneskraft« (das nomen rectum statt des nom. regens in den Plur. gesetzt). Ham, wahrscheinlich das ägyptische Wort für Aegypten, ist hier denn auch für dies Land gebraucht (wie 105 23 27 106 22), während es bekanntlich in der Völkertafel Gen 10 die Völker des ganzen südlichen Drittels der Erde bezeichnet. Sodann die Ausführung aus Aegypten, die Wüstenwanderung nebst der Vernichtung der Aegypter im Schilfmeer (vgl. Ex 15 5 10), sodaß wir jetzt wieder da sind, wo wir schon v. 12 ff. waren.

54 55 Aber jetzt kommen wir mit einem großen Sprung zur Eroberung des heiligen Landes und dessen Verteilung unter die Stämme Israels. הַר v. 54b ist Bergland, Gebirge. זֶה Relativum wie 74 2 vgl. Ex 15 16. V. 55b wörtlich: »und ließ fallen durch Meßseil Besitz«, für: ließ das Meßseil fallen auf (zu verlosenden) Besitz; l. וַיַּפֵּל und vielleicht auch נַחֲלָתָם (das Suff. bezieht sich auf die Völker). Der letzte Stichos hat keinen Auftakt; man kann etwa כָּל־ vor das erste oder בְּנֵי vor das zweite Wort setzen. In jemandes Zelten wohnen heißt: sein Land besitzen (so auch Gen 9 27, in welcher eingeschobenen Stelle nicht etwa von gastfreundlicher Aufnahme Japhets durch Sem, sondern von der Eroberung der semitischen Gebiete durch die Griechen die Rede ist).

56—58 Nach dem langen Exkurs über die Wunder der Zeit Moses und Josuas kehrt der Verf. zu dem v. 9—42 behandelten Hauptgedanken von der Treulosigkeit der »Söhne Ephraims« zurück. וַיְנַסּוּ v. 56 muß ein stehen gelassener Schreibfehler sein, denn vom Versuchen spricht ja die Fortsetzung nicht. V. 56b wie v. 10; v. 57 wie v. 8 9. Die Höhen und

59 *Jahwe hörte es und brauste über*
Und verwarf Israel gar sehr
60 *Und gab auf den Wohnsitz Silo,*
Das Zelt, wo er wohnte unter den Menschen,
61 *Und gab in Gefangenschaft seine Kraft*
Und seine Ehrenzier in die Hand des Feindes.

62 *Und er überlieferte sein Volk dem Schwert,*
Und über sein Erbe brauste er auf;
63 *Seine Jünglinge fraß Feuer,*
Und seine Jungfrauen hatten nicht Hochzeit;
64 *Seine Priester fielen durch das Schwert,*
Und seine Witwen wurden nicht beklagt.

65 *Und es erwachte wie ein Schlafender der Herr,*
Wie ein Recke, der vom Wein übermannt war;
66 *Und er schlug seine Widersacher auf die Hinterseite,*
Ewige Schande gab er ihnen,
67 *Und er verwarf das Zelt Josephs*
Und wählte den Stamm Ephraim nicht mehr.

Bilder v. 58 werden seit dem Deuteronomium als die Hauptsünde der (Nord-)Israeliten betrachtet.

59—61 Zu v. 59 s. v. 21. Das wichtigste Ereignis der Zeit nach Josua ist für den Verf. die I Sam 1—6 erzählte Geschichte Silos und der Jahwelade. Silo wurde mit seinem Tempel (Jer 7 12 ff. c. 26) von den Philistern zerstört, die Jahwelade, hier Jahwes Kraft und Ehrenzier (vgl. 132 8) genannt, fiel in Feindeshand, alles durch die Schuld der Ephraimiten, des Hauses Joseph, der Vorfahren der Samaritaner. In v. 60b l. mit LXX שָׁכַן. Daß Jahwe nach den vordeuteronomischen Schriftstellern nicht bloß in Silo »unter den Menschen wohnte« und daß die Lade nicht das »Zentralheiligtum« aller Stämme war, bedarf keines Beweises mehr; die Lade gehörte bis auf David den Rahelstämmen, und sogar unser spätlebender Autor oder jener Midrasch (v. 19) muß herausgebracht haben, daß Jahwe in der Zeit von Mose bis David »den Stamm Ephraim erwählt«, zum Besitzer des Heiligtums bestimmt hatte v. 67.

62—64 Folgen der Niederlage Ephraims durch die Philister in phantastischer Uebertreibung; vielleicht stammt die Angabe, die Jünglinge hätte Feuer gefressen, aus jenem Midrasch, wobei eine buchstäbliche Deutung von Jes 9 16—18 mitgewirkt haben kann. הוֹלָלוּ, inkorrekt für הֻלְלוּ, sie wurden nicht gefeiert, nämlich in Hochzeitsliedern, also: hatten nicht Hochzeit (הלולא, aramäisch, das Freudenfest, besonders die Hochzeit). In v. 64b ist תִּבְכֶּינָה gedankenlos nach Hi 27 15 als Qal punktiert; dies Qal ist nur möglich, wenn man אַלְמְנֹתֵיהֶם schreibt: die Witwen der Priester (Hophni und Pinehas) sangen ihren Männern die Totenklage nicht, weil deren Leichen auf dem Schlachtfeld lagen; wer nicht ändern

68 *Und er erwählte den Stamm Juda,*
Den Berg Zion, den er liebt,
69 *Und baute gleich Himmelshöhen sein Heiligtum,*
Der Erde gleich, die er gegründet für ewig;
[Und er verwarf den Saul als König]
70 *Und wählte den David, seinen Knecht.*

Er nahm ihn von den Hürden der Schafe,
71 *Hinter den Säugenden weg brachte er ihn herbei,*
Zu weiden Jakob, sein Volk,
Und Israel, sein Erbe;
72 *Und er weidete sie nach der Unschuld seines Herzens,*
Und in der Einsicht seiner Hände leitete er sie.

---

will, muß mit LXX תִּבָּכֶינָה lesen: sie wurden nicht beweint, nicht mit der üblichen Totenklage bestattet, weil Jahwe »den Frieden vom Volk genommen hatte« (Jer 16 5–7).

65–67 מִתְרוֹנֵן ist Hithpal. von רון nach dem arabischen ראן (so LXX). Das erste Distichon spricht nicht vom erwachenden Erbarmen Jahwes, sondern vom Gegenteil. Die Feinde v. 66 sind die widerspenstigen Israeliten, wie ja die Fortsetzung v. 67 deutlich genug zeigt (vgl. Jes 66 6). Mag man den Autor noch so gering schätzen, so darf man ihm doch nicht die Konfusion zutrauen, daß er hier auf die Besiegung der Philister eingegangen wäre, die mit dem Zusammenhang und dem Zweck des Gedichtes nichts zu tun hat. Die ewige Schmach der Ephraimiten besteht in der ewigen Verwerfung und Trennung von Jahwe; dessen Schlaf und Weinrausch versinnbildlicht seine so lange währende unbegreifliche Lethargie und Gutmütigkeit gegenüber dem »Zelt Josephs«. Die ewige Schmach wird v. 66a drastisch ausgedrückt durch: »er schlug sie auf das Hinterteil« vgl. Am 4 2b.

68–70a Obwohl Jerusalem genau genommen im Gebiet Benjamins liegt, nennt der Verf. doch Juda, weil es sich für ihn eben um den Gegensatz von Juda zu Samaria handelt; letzteres ist mit dem Verlust der Lade und der Zerstörung des silonitischen Tempels für alle Widerspenstigkeit in der Wüsten- und Richterzeit bestraft und abgetan, Juda wird neu erwählt von Jahwe. In v. 69 l. mit Hitzig u. a. כִּמְרוֹמִים. Das tertium comparationis ist die Unvergänglichkeit; der ephraimitische Gottesort Silo ging endgültig unter, der judäische Tempel auf dem Zion besteht, so lange Himmel und Erde bestehen. Vor v. 70a ist ein Stichos ausgefallen, den man, da im folgenden auf die Geschichte I Sam 16 1 ff. angespielt wird, vielleicht aus I Sam 16 1 ergänzen darf: וַיִּמְאַס בְּשָׁאוּל מִמְלֹךְ, um so mehr, als v. 70a gar nicht gesagt wird, wozu Jahwe den David erwählte, und auch dessen Erwählung einen Gegensatz haben sollte, wie ihn v. 68a an 67b hat.

70b–72 Das erste Distichon nach I Sam 16 11 17 34 II Sam 7 8.

Ps 79 [1]*Jahwe, Heiden sind in dein Erbe gedrungen,*
Haben entweiht deine heilige Halle,
Jerusalem gemacht zum Gefangenenhaus;

[2]*Haben gegeben die Leichen deiner Knechte*
Zum Fraß den Vögeln des Himmels,
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild der Erde;

עֲלוֹת, Part. von עול, nach Jes 40 11. Auf die weitere Fortsetzung seines Nachweises von der Schlechtigkeit Ephraims, auf eine Beleuchtung des Schismas Jerobeams I, der »Israel sündigen machte«, und der Gründung des Tempels auf dem Garizim verzichtet zum Glück der Autor. Oder haben die Sammler des Psalters dies Erbarmen mit uns gehabt? Denn der Psalm hat keinen rechten Abschluß, woran freilich auch die mangelnde schriftstellerische Gewandtheit des Verf.s schuld sein könnte.

Der Psalm will zeigen, daß „Ephraim" immer verderbt war. Das Schisma Jerobeams, die Häresis der Samaritaner ist — das ist das „Rätsel" des Verf.s — in nuce schon unter Mose dagewesen, die Widerspenstigkeit lag den Ephraimiten im Blut. Jahwe hat nur in seiner unendlichen Güte lange zugesehen, endlich ist er „erwacht", hat Ephraim als seinen Feind erkannt und auf ewig verworfen, darum sind seitdem die Nordisraeliten vom Tempel abgetrennt. Diese originelle, freilich auf eine eigentümliche Exegese (Midrasch) begründete Idee macht es verständlich, daß der Verf. seine Verschronik mit so wichtigen Worten einleitet. Er schrieb wohl noch vor dem vernichtenden Schlage, mit dem Johannes Hyrkanus die Samaritaner traf.

Psalm 79.

Versmaß 4. 4. 4. Klage und Ruf nach Rache wegen der Entweihung des Tempels, der Vergewaltigung Jerusalems und der Ermordung vieler Frommen. Sehr schlecht erhaltener Text.

1 Der Tempel ist entweiht, aber nicht zerstört; das טִמְּאוּ kann nicht einmal besagen sollen, daß der Tempel so behandelt worden ist, wie es durch Antiochus Epiphanes geschah, er ist nur verunreinigt durch das Eindringen der Heiden, etwa durch die Frechheit eines Nikanor I Mak 7 33 34, die Maßregeln eines Alkimus cap. 9 54 u. dgl. Danach ist schwer zu glauben, daß Jerusalem in Trümmer gelegt worden sei. Die LXX hat für das לְעִיִּים den auffälligen Ausdruck ὀπωροφυλάκιον, den sie nicht erfunden haben, der freilich auch nicht richtig sein kann. Ich nehme an, daß sie in ihrer Vorlage ein בֵּית אָסִיף fand oder zu finden glaubte, daß aber der Dichter בֵּית אָסִיר geschrieben hat. Jerusalem war ein Gefangenenhaus geworden, weil so viele Bürger, besonders unter den Vornehmen, verhaftet oder als Geißeln festgenommen waren (vgl. I Mak 9 53); s. unten v. 11. Die אֶת- in v. 1 und 2a, die nachher nicht mehr vorkommen, gehören wohl dem Abschreiber.

2 נְבֵלָה ist ein Kollektiv. Der zweite Stichos beginnt mit מַאֲכָל. Unter den חֲסִידִים versteht der Verf. von I Mak 7 17, wo unsere Stelle zitiert wird, jene Asidäer, die sich für die Erhebung des Alkimus zum Hohenpriester

[3]Haben vergossen ihr Blut wie Wasser
In den Umgebungen Jerusalems,
Und keiner begrub — — — —.

[5]Bis wann, Jahwe, willst du zürnen,
Soll brennen wie Feuer dein Ereifern immerdar?
— — — — —

[8]Gedenke uns nicht früherer Verschuldungen,
Bald lasse uns dein Erbarmen begegnen,
[9]Hilf uns, [8]denn wir liegen sehr darnieder!

[9]Rette uns, Gott unseres Heils,
Um der Herrlichkeit deines Namens willen,
Bedecke unsere Sünden wegen deines Namens!

---

erklärten, aber von ihm in ganzen Haufen hingerichtet wurden. Zu dem archaistischen חַיְתוֹ s. Ges.-K.[26] § 90n.

3 Des Metrums wegen liest man wohl besser בְּסְבִיבוֹת. Der dritte Stichos ist zu kurz; I Mak 7 17, wo allerdings ungenau zitiert wird, hat noch ein לָהֶם, das aber auch noch nicht ausreicht. In der Umgegend der Hauptstadt mögen manche Anhänger des Judas Makkabäus, der von Alkimus nichts wissen wollte, gewohnt oder sich aufgehalten haben.

4 ist wörtlich aus 44 14 abgeschrieben, schwerlich vom Dichter selbst; jedenfalls ist der Vers entbehrlich, hat auch nur zwei statt drei Stichen.

5 findet sich sehr ähnlich 89 47 wieder, scheint jedoch hier echt zu sein, da er die notwendige Vermittlung der Schilderung v. 1—3 mit den Bitten v. 8 ff. abgibt. Er hat jedoch einen Stichos verloren, der ungefähr wie 85 5[b] gelautet haben mag. לָנֶצַח gehört zum zweiten Stichos, denn es verträgt sich nicht mit עַד־מָה.

6 und **7** sind wörtlich aus Jer 10 25 entlehnt, aber wieder nicht vom Dichter, denn dieser kann nicht schon v. 6 sagen, was er erst v. 10 12 sagen will, und nicht v. 7, was er schon v. 1 f. gesagt hat. In v. 7 ist natürlich אָכְלוּ zu schreiben.

8 (nebst dem ersten Wort von v. 9). Vielfach suchte man sich langanhaltendes Unglück zu erklären mit einer älteren Schuldenlast, die erst noch abzutragen sei; aber jetzt ist die Not so groß, daß Jahwe vielmehr bald helfen möge. לָנוּ wie לָךְ Jer 2 2, nur daß es dort heißt: dir zum Guten, hier: uns zum Bösen. V. 8[b], zu kurz für einen Stichos, muß durch עָוֹנֹתֵינוּ v. 9 vervollständigt werden. Dieser Imper. scheint in

9 das הַצִּילֵנוּ verdrängt zu haben, das jetzt sehr unglücklich in v. 9[b] steht. Zugunsten des Rhythmus sollte man vielleicht das Suffix von חטאתינו streichen, wie auch עונת v. 8 keines hat; schon das einfache חַטָּא würde genügen. Der Appell an Jahwes »Namen«, an die Herrlichkeit seines Namens ist eine wirksame Verstärkung der Bitte, jetzt etwaige Verfehlung vergessen, zudecken zu wollen.

10 Warum sollen sie sagen: wo ist ihr Gott?
Laß kund werden an den Stolzen vor unseren Augen
Die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte!

11 Es komme vor dich das Stöhnen der Gefangenen,
[Erlöse sie] nach der Größe deines Arms,
Mache frei [alle] dem Tod Geweihten.

12 Und gib zurück, Herr, unseren Nachbarn
Siebenfach in ihren Busen
Ihre Schmähung, mit der sie dich schmähten!

13 Aber wir sind dein Volk
Und Schafe deiner Weide [Jahwe]
80 19 Und wollen nicht von dir weichen!

Du wirst uns beleben und wir deinen Namen anrufen,
79 13 Dich loben für und für,
Auf ewig deinen Ruhm erzählen.

---

10 Denn Jahwes Ehre steht auf dem Spiel. Wo bleibt der Gott, was ist das für ein Gott, der seinem Volk nicht beisteht und seine eigene Beschimpfung nicht rächt? הַגּוֹיִם in v. 10a ist eine Glosse, richtig, aber unnötig; das גיים v. 10b hält das Qre für einen Schreibfehler statt גּוֹיִם, aber es ist eher ältere Schreibung für גֹּאִים und das Wort vor allem gemünzt auf Alkimus und seine Helfershelfer, die ja das Blut der Frommen vergossen haben. Der Dichter verlangt, selber noch die Rache an ihnen vollzogen zu sehen.

11 Nächst der Rache ist das Wichtigste die Befreiung der Gefangenen (s. zu v. 1). Der Ausdruck »nach der Größe deines Arms« läßt sich gar nicht mit dem Vorhergehenden und nicht besonders gut mit dem Folgenden verbinden; da außerdem eine Hebung fehlt, so nehme ich an, daß ein Imp. ausgefallen ist, etwa פְּדֵם. In v. 11b l. הַתֵּר von נָתַר (105 20 146 7) mit Psch. Targ.

12 In den Busenbausch schüttet man armen Leuten, Tagelöhnern, Freigelassenen, Gaben z. B. Korn. Die Nachbarn, Moabiter, Edomiter usw. freuten sich seit dem Exil über jedes Unglück, das die Juden traf, die ihrerseits sehr empfindlich für ihre und ihrer Religion Beschimpfung waren und den Haß reichlich erwiderten. אֲדֹנָי am Schluß von v. 12 ist oben Metrums wegen hinter הָשֵׁב gesetzt. Der Schluß des Gedichtes besteht, wie ich glaube, aus zwei Dreizeilern, von deren Text ein Teil nach 80 19 verschlagen ist; der erste von beiden umfaßt

13a und **80 19a** Der mittlere Stichos ist oben durch ein י = יהוה auf die vier Hebungen gebracht; im dritten lese ich נְסוֹנָה, er enthält ein Gelöbnis, nicht eine Aussage über Vergangenes, die mit dem Schuldbekenntnis in v. 8 9 nicht übereinstimmen würde. Ebenso bezieht sich

80 19b 79 13b c auf die Zukunft: wenn du uns wieder belebst, so wer-

Ps 80 [2]*Hirte Israels, gib Gehör,*
Der führt wie Schafe Joseph!
Cherubenthroner, leuchte auf
[3]*Vor Ephraim und Manasse!*
Erwecke deine Stärke
Und geh zur Hilfe für uns!
[4]*Jahwe der Heere, stell' uns wieder her,*
Laß leuchten dein Antlitz, so wird uns Hilfe!

---

den wir dir dienen mit Anrufung deines Namens. לְעוֹלָם steht besser hinter וָדוֹר.

Der Verf. von I Mak 7 17 wird Recht haben, wenn er den Psalm in die Zeit des Alkimus, Nikanor und Bacchides setzt. Die fürchterliche Rachgier mutet uns ja nicht gerade religiös an, aber sie ist menschlich begreiflich; sie wendet sich in der ganzen nachexilischen Literatur noch mehr gegen die Machthaber im eigenen Volk und die kleinen Nachbarn als gegen die syrischen Unterdrücker.

Psalm 80.

Dreihebige Achtzeiler, deren letztes Distichon ein Kehrvers ist. Der Verf. schildert das Unglück seines Volkes, das er mit einem früher blühenden, jetzt verwüsteten Weinstock vergleicht, und bittet um Wiederherstellung.

2—4 Jahwe ist der Hirte Israels, der Hirte Josephs, er wird gebeten, vor Ephraim und Manasse, den beiden Josephstämmen, »aufzuleuchten«, ihnen zu erscheinen, und »uns« zur Hilfe zu »gehen«, ans Werk zu gehen, zur Tat zu schreiten. Das klingt so, als ob ein Nordisraelit spräche. Liest man dann weiter, daß eine Wiederherstellung nötig ist, so denkt man, daß »Joseph« untergegangen und der Dichter etwa in der Lage eines Jeremia ist, der, selber von ephraimitischer Abkunft, darauf hofft, daß Jahwe den verbannten, in der »Wüste« wandernden Israeliten erscheinen und sie zurückkehren lassen werde (s. zu Jer 31). Aber in den späteren Strophen verliert man Joseph aus den Augen und hat den Eindruck, daß die »wir«, in deren Namen der Dichter spricht, auch Juda mit umfassen, daß von der nachexilischen Lage des Gesamtvolkes und sogar von der Zeit der »Griechen«, der syrischen Vergewaltigung, die Rede ist. Danach scheint es, daß es dem Dichter, mag er ein Judäer sein oder zu jenen Volksresten der Rahelstämme, die mit dem makkabäischen Juda verbunden waren (s. Ps 68 27 28), gehören, um den Anschluß der ehemaligen Nordstämme an Juda und die Wiederaufrichtung der alten davidischen Herrlichkeit zu tun ist. »Der auf den Cheruben thront« wird Jahwe in Erinnerung der alten kriegerischen Größe Israels genannt, die sich in der Jahwelade verkörperte (I Sam 4 4 II Sam 6 2); die Späteren gebrauchen allerdings den Ausdruck, da ja die Lade mit den Cheruben gar nicht mehr existiert, mehr als rhetorischen Schmuck und als Bild für die Erhabenheit Jahwes (99 1 II Reg 19 15). In v. 3[a] streiche וּבִנְיָמִן, das den Vers überfüllt und ohnehin nicht zwischen Eph-

5 *Jahwe der Heere, bis wann*
Bist du ergrimmt beim Gebet deines Volkes?
6 *Du hast uns Tränenbrot essen lassen*
Und uns getränkt mit Tropfen maßweise;
7 *Du machtest uns zum Zank für unsere Nachbarn,*
Und unsere Feinde spotten unser.
8 *Jahwe der Heere, stelle uns wieder her,*
Laß leuchten dein Antlitz, so wird uns Hilfe!

9 *Eine Rebe nahmst du aus Aegypten heraus,*
Vertriebest Völker und pflanztest sie;
10 *Du ebnetest den Boden vor ihren Wurzeln,*
Und sie wurzelte ein und füllte das Land;
11 *Bedeckt wurden die Berge von ihrem Schatten,*
Und ihre Zweige waren Gotteszedern.
[Jahwe der Heere, stelle uns wieder her,
Laß leuchten dein Antlitz, so wird uns Hilfe!]

raim und Manasse stehen dürfte. In v. 4a schreibe יהוה צבאות nach v. 8 (15) 20 und LXX: nicht einmal die Kehrverse können die Abschreiber ordentlich abschreiben! הֲשִׁיבֵנוּ kann nicht bedeuten: führe uns zurück, denn der Psalm ist nach den folgenden Strophen nicht von oder für Diasporajuden gedichtet.

5—8 Du »rauchst« eine etwas künstliche Verkürzung für: dein Zorn raucht 74 3. Das Volk betet, wie der Kehrvers tut, um Wiederherstellung; daß diese immer noch ausbleibt, muß daran liegen, daß Jahwe noch immer in Zornesglut ist. »Träne als Brot« wie 42 4; da die Tränen im folgenden Stichos wiederkehren, sind sie möglicherweise in v. 6a ein Schreibfehler, z. B. für אֱנָחָה Hi 3 24. שָׁלִישׁ ist Akk.: nach dem Maß des Dreilings, des dritten Teils eines Ephas (Jes 40 12), dem Sinn nach: übermäßig viel. Die LXX hat v. 6 7 die Suffixe der 1. pers. plur.; l. daher לָנוּ, תשקנו, האכלתנו.

9—11 תַּסִּיעַ ist prägnant gebraucht: herausreißen (aus der Erde) und aus Aegypten ausführen. In v. 10 sind die Wörter Wurzeln und einwurzeln umgestellt, man muß lesen: לִפְנֵי שָׁרָשֶׁיהָ וַתַּשְׁרֵשׁ. Gotteszedern sind göttlich große Zedern, so groß waren die Zweige des Weinstocks Israel. Zu כָּסּוּ mit ŏ statt ŭ s. Ges.-K.26 § 52q. Das Bild vom Weinstock ist Nachahmung der weitschweifigen Allegorie Hes 17. Nach v. 11 ist wieder der Kehrvers einzusetzen (ausgefallen wie in Ps 46 49 Hi 28).

12—15a Die Rebe breitete sich vom Mittelmeer bis zum Euphrat aus: das Gebiet des davidischen Reiches. Aber Jahwe riß die Weinbergsmauern ein v. 13a, das davidische Reich wurde schwach. Die Wegewanderer pflückten von ihm ab v. 13b: Israel wurde ein Spielball der umwohnenden Völker. Das Schwein aus dem Walddickicht und die Feldtiere, Schakale, Wildesel (Jes 32 14) u. dgl., sind natürlich Bild der

12 *Sie entsandte ihre Ranken bis zum Meer*
Und zum Euphrat ihre Schößlinge;
13 *Warum rissest du ihre Mauer nieder,*
Daß sie rupften alle, die des Wegs vorbeikamen?
14 *Es fraß sie weg das Schwein aus dem Walde,*
Und das Getier des Feldes weidete sie ab.
15 *Jahwe der Heere, stelle uns wieder her,*
[Laß leuchten dein Antlitz, so wird uns Hilfe]!

Blicke her vom Himmel und sieh
Und schaue nach der Rebe, die du 16 *bereitet,*
Die gepflanzt hat deine Rechte:
17 *Verbrannt ist sie mit Feuer, abgehauen!*
18 *Sei deine Hand über dem Mann deiner Rechten,*
Ueber dem Menschen, den du dir großgezogen!
20 *Jahwe der Heere, stell' uns wieder her,*
Laß leuchten dein Antlitz, so wird uns Hilfe!

---

großen und kleinen Gegner der Israeliten. Mit dem Schwein sind vermutlich die »Griechen« gemeint vgl. zu 68 31. בַּרְסָם, quadrilitera aus בָּסַם, abscheeren, ist ein spätes Wort. מיער scheint der Massora verdächtig gewesen zu sein. V. 15a halte ich für den nur abgekürzt angeführten oder am Rande nachgetragenen, daher alterierten Kehrvers; שוב נא ist also in הָשִׁיבֵנוּ zu verwandeln.

15b—20 Die Schlußstrophe ist in einem bösen Zustande. Von den zwölf Stichen (statt acht), die uns da geboten werden, ist v. 16b längst als Variante von v. 18b erkannt. V. 17b hat noch niemand aus dem Zusammenhang erklären können, ebenso nimmt sich v. 19 in diesem Psalm ganz fremdartig aus. Wir haben v. 19 nach 79 13 zurückversetzt; v. 17b mag eine Verwünschung sein, die ein Leser neben die Klage über die Plünderer der Rebe geschrieben hat. Am Schluß von v. 15b ist das זֹאת sonderbar, am Anfang von v. 16 das וכנה ganz unverständlich; ich vereinige beide Wörter zu וְתָכִינָהּ, die du bereitet hast, vgl. 65 10. אֵמֵץ wie Jes 44 14 (von einem Baum). Merkwürdigerweise verwandelt sich die Rebe v. 18 plötzlich in einen Mann. Das kann nicht der Messias sein, der ja noch gar nicht da ist, nach der Meinung des Dichters auch noch nicht in Aussicht steht, da er sonst Jahwe nicht erst bitten dürfte, doch nach der unglücklichen Rebe zu sehen und nicht mehr seinen Zorn rauchen zu lassen (v. 5); der im Himmel präexistente Messias hätte die Fürbitte v. 18 nicht nötig. Meint der Dichter den zu seiner Zeit regierenden König oder Hohenpriester? Der könnte ja nach Ps 110 1 ein Mann der göttlichen Rechten genannt werden, aber er würde hier ebenso unerwartet auftreten wie der Messias. Da die Rechte Jahwes v. 16 bei der Rebe vorkommt und אמץ von Pflanzen gebraucht wird, muß der Dichter doch wohl Israel meinen, wenn man auch nicht recht begreift, warum

Ps 81 A [2]*Jubelt Jahwen, unserer Stärke,*
Jauchzt dem Gotte Jakobs!
[3]*Erhebt Gesang und laßt die Pauke hören,*
Die liebliche Zither mitsamt der Harfe!

[4]*Stoßt am Neumond in die Posaune,*
Am Vollmond auf den Tag unsres Festes!
[5]*Denn Gesetz für Israel ist das,*
Das Recht des Gottes Jakobs.

---

er das Bild von der Rebe aufgibt und nicht wenigstens Volk für Mann sagt. Wenn er בֵּן statt אִישׁ geschrieben hätte, würde ich annehmen, daß er mit בֶּן־יְמִינָךְ auf Benjamin anspielte, dann müßte in בֶּן־אָדָם oder etwa בֶּן־צְרוּיָה (vgl. Gen 49 9) Juda stecken: schütze die beiden Stämme, die noch da sind. Das Gedicht ist künstlich genug, um ein solches Spiel mit halben Geheimnissen als möglich erscheinen zu lassen.

Der Psalm spricht dieselben Wünsche aus wie so manche in die alten Prophetenbücher eingetragene junge Stelle z. B. Hos 2 1—3 Mch 2 12 13 4 6—8 7 11 f. 14 f. usw.; die Rückkehr der Diaspora und der zehn Stämme erschien vielen Juden als eine der wichtigsten Vorbedingungen für das Wiedererstehen der alten Herrlichkeit. Das Gedicht ist schwerlich vor der syrischen Vergewaltigung entstanden.

Psalm 81 2—5.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Liturgisches Festlied für Neujahr und Laubhütten.

2 3 תְּנוּ־תֹף nach Analogie von נָתַן קוֹל.

4 5 In das Horn stoßen die Priester am siebenten Neumond, dem Neujahrstag des vorexilischen, im Herbst beginnenden Mondjahres (Lev 23 24 Num 29), ferner am darauf folgenden Vollmond (כֶּסֶה oder כְּסָא) »für den Tag unseres Festes«, des Festes κατ' ἐξοχήν, des Festes der Lese oder der Laubhütten. Das geschieht v. 5 nach göttlicher Vorschrift.

Ob damit das Gedicht zu Ende ist, läßt sich nicht sagen. Es sieht jetzt nach einem Einleitungslied aus.

Psalm 81 6—17.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Eine Mahnrede Jahwes an das Volk, das nur ihm, dem Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft, dienen sollte und das, wenn es dies täte, bald glücklich sein würde.

6 Der Anfang hat durch die Zusammenschweißung von Ps 81 A und B stark gelitten. Nach dem jetzigen Zusammenhang wäre עֵדוּת noch auf die Vorschrift des Hornblasens zu beziehen, eine Bezeugung, die Jahwe gegeben hätte, als er, Jahwe oder Joseph, nach (oder gegen) Aegypten ausgezogen war. Es scheint vielmehr die Bezeugung gemeint zu sein, die Jahwe im folgenden gibt (vgl. v. 9); עֵדוּת kann hier, wenn überhaupt das Wort richtig ist, nichts anderes bedeuten, als was es sonst immer bedeutet, eine mit Hinweis auf die Folgen verbundene Ermah-

Ps 81 B [6]*Ein Zeugnis [gab Jahwe*
Dem Jakob], in Joseph legte er es nieder,
Als er ausgezogen war nach Land Aegypten,
Eine Sprache, die er nicht kannte, hörte.

[7]*Ich habe deinen Rücken der Last entzogen,*
Deine Hände sind dem Lastkorb entkommen;
[8]*In der Drangsal riefst du, und ich befreite dich,*
Erhörte dich im Versteck des Donners.

---

nung zum Guten und Abmahnung vom Bösen, wie sie besonders der (jüngere) Dekalog gibt; tatsächlich erhalten wir ja vom folgenden Vers an eine Predigt über das erste Wort des Dekalogs. Hinter עֵדוּת deutet das Paseq einen Textschaden an, vermutlich eine Lücke; ich setze hier ein die Worte נָתַן יהוה לְיַעֲקֹב; das voraufgehende יעקב könnte den Ausfall verschuldet haben. Für שָׂמוֹ ist wohl שָׂמָה oder bloß שָׂם zu schreiben. וְהוֹסֵף ist poetisch auseinandergezogen (Ges.-K.[26] § 53 q). In v. 6[b] ist עַל für אֶל geschrieben wie oft; die LXX hat statt dessen מִן und Wellh. will מֵעַל, aber der Verf. spricht von der Wanderung Jakobs aus Palästina nach Aegypten, denn sonst hätte v. 6[b] gar keinen Sinn. Dieser Stichos ist allerdings verderbt; man muß mit der LXX יִשְׁמַע und danach יָדַע lesen. In Aegypten hörte Jakob, der hier ebenso wie Joseph als Volk, nicht als Einzelperson gemeint ist, eine fremde Sprache, eben die ägyptische (vgl. 114 1); das wird deshalb erwähnt, weil Israel in dem fremden Volk mit seiner Sprache auch seine Religion hätte verlieren können, wie die griechische Zeit vielfach zeigte. Natürlich hätte nun der Verf. streng genommen sagen müssen, daß die Israeliten wieder aus Aegypten herausgeführt wurden; er tut es nicht, weil er bei den Lesern die Kenntnis dieser Dinge voraussetzen kann. Uebrigens holt ja Jahwe das einigermaßen nach in seiner Ermahnungsrede, die jetzt, ohne weitere Einführung, mit

7 8 beginnt. Etwas ungeschickt ist ja immerhin die Verbindung beider Strophen mit einander, man glaubt noch in Aegypten zu sein und befindet sich plötzlich am Sinai. Aber wir haben hier eben erbauliche Synagogenrede vor uns. In v. 7 lies שִׁכְמוֹ und כַּפָּיו (ו und ך werden unendlich oft mit einander verwechselt). Das Versteck des Donners, der Wolkenhimmel, der Gott verhüllt (Hi 22 13 f.), ist ein für diese Stelle nicht sonderlich stilvoller Redeschmuck. Was die Prüfung am Haderwasser (Ex 17 Num 20) hier soll, wird wohl niemand sagen können. Jahwe spricht von der Befreiung Israels aus dem Frondienst Aegyptens, wo es auf dem Rücken und mit dem Korb in den Händen Lasten schleppen mußte, um dann daraus zu folgern, daß Israel ihm dafür dienen müsse, ihm und keinem anderen Gott; diesen einfachen Gedankengang würde die Geschichte vom Haderwasser nur schädigen, auch wenn man die »Prüfung« wegläßt. S. jedoch v. 11.

9 *Höre, mein Volk, und laß mich dir bezeugen,*
Israel, wenn du auf mich hören wolltest:
10 *Nicht soll in dir ein fremder Gott sein,*
Und nicht sollst du einem Gott des Auslands huldigen!

11 *Ich bin Jahwe, dein Gott,*
Bin der, der dich aus Land Aegypten heraufbrachte,
8b *Ich war dir gnädig am Haderwasser:*
11b *Mache deinen Mund weit auf, so will ich ihn füllen.*

12 *Aber mein Volk hörte nicht auf meine Stimme,*
Und Israel war mir nicht willig;
13 *So ließ ich es gehen in ihrer Herzenshärtigkeit,*
Sie gingen in ihren eigenen Anschlägen.

14 *Wenn doch mein Volk mir gehorsam wäre,*
Israel auf meinen Wegen wandelte,
15 *Bald würde ich ihre Feinde beugen*
Und gegen ihre Widersacher meine Hand kehren.

---

9 10 Jahwe bittet das Volk wie ein Seelsorger, doch nun nicht götzendienerisch zu werden. Diese Prediger sind sonderbare Psychologen. »Wenn du auf mich hören wolltest« — als hätte Jahwe den Leitartikel in Jdc 3 6 ff. gelesen. אִם wird einige Male in den Psalmen als Wunschpartikel gebraucht; in der ähnlichen Stelle Jes 48 18 steht dafür לוּ.

11 Nur drei Stichen, vielleicht darf man aber hier hinter den beiden ersten mit Bickell den Stichos v. 8b einsetzen. Freilich paßt auch hier die »Prüfung« nicht, weder Ex 17 noch Num 20 reden davon, und eine Prüfung ist auch nichts so Angenehmes, daß sie neben die Befreiung aus Aegypten gestellt werden könnte. Ich streiche daher das ב in אבחנך und lese אֲחָנְךָ, ich war dir gnädig, indem ich dich vor dem Verdursten bewahrte. Daraus kann Israel entnehmen, daß es von Jahwe reichlich versorgt wird, wenn es ihm treu bleibt. In הַמַּעַלְךָ ersetzt der Artikel, wenn der Text richtig ist, das Relativ: ich bin der, der dich heraufführte.

12 13 Aber Israel »war mir nicht willfährig«. Der Verf. vergißt ganz, daß er Jahwe anfangs zu dem soeben aus Aegypten befreiten Volk reden ließ v. 9 10 und nun doch für eine Ueberleitung sorgen sollte, wenn er die spätere Zeit behandeln will. Entgleisungen dieser Art sind bei den nachexilischen Predigern sehr häufig, besonders dann, wenn die Rede auf die schlechten Väter kommt, die nach der durchaus unhistorischen Meinung der Späteren beständig zum Götzendienst abfielen. Wahrscheinlich wird der Verf. durch Jer 7 23 24 (und Jes 48 17—19) beeinflußt; besonders v. 13 ist Nachahmung von Jer 7 24.

14 15 Das erste Distichon erinnert wieder an Jes 48 17 f. Wenn das Volk nur gehorsam wäre, dann würde es seinen Feinden schlecht gehen.

16 *Seine Hasser sollten ihm schmeicheln,*
Und auf ewig sollte ihr Schrecken sein;
17 *Aber es würde ich Weizenfett essen lassen*
Und aus dem Felsen es sättigen mit Honig.

Ps 82 1 *Jahwe steht da in der Gottesversammlung,*
Inmitten der Götter will er richten:
2 *Wie lange richtet ihr in Frevel*
Und begünstigt die Gottlosen?

3 *Richtet die Niedrigen und Waisen,*
Dem Elenden und Armen schafft Recht!
4 *Rettet den Niedrigen und Bedürftigen,*
Entreißt ihn der Hand der Gottlosen!

Daß doch dies Volk nicht begreifen will, wie leicht es glücklich werden könnte! Der Verf. hat eine beneidenswerte Fertigkeit, die Rätsel der Weltgeschichte zu lösen. Eine bequemere Theologie als die der mechanischen Vergeltungslehre läßt sich gar nicht denken. Was hat sich wohl der Verf. von Röm 7 8 gedacht, wenn er das las?

16 17 In v. 16a ist ohne Zweifel יהוה falsche Auffassung einer vermeintlichen Abkürzung; zu lesen ist מְשַׂנְאָיו (ähnlich Wellh.). In v. 16b l. חִתָּם mit Pesch., da עִתָּם einer Näherbestimmung bedürfte, wenn es einen passenden Sinn geben soll. In v. 17a ist natürlich וְאוֹכִילֵהוּ (zur Form s. Hos 11 4) zu lesen. V. 17 ist Nachahmung von Dtn 32 13 14, daher darf צוּר nicht in צוּף verwandelt werden. Wenn man in Jahwes Wegen wandeln, das Gesetz vollkommen befolgen würde, so käme die goldene Zeit, wie sie nach späterer Sage zur Zeit der Pharisäerherrschaft unter der Königin Salome wirklich gekommen sein soll. Daß der Verf. von ihr eine sehr ideale Vorstellung hätte, wird wohl niemand behaupten.

Ein sehr spätes Gedicht, voll von Reminiszenzen selbst aus jungem Schrifttum. Daß es mit v. 2—5 nichts zu tun hat, ist von Olshausen, Cheyne, Bickell längst erkannt. Freilich kann es in der Liturgie eines Festes, des Neujahrs- oder Laubhüttenfestes, unmittelbar auf v. 2—5 gefolgt sein vgl. Ps 95.

Psalm 82.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Heftiger Angriff gegen die „Götter", die schlecht regieren; wie Götter geberden sie sich, aber wie Menschen sollen sie sterben, wie Dämonen fallen. Seitenstück zu Ps 58.

1 2 Die Gottesgemeinde bedeutet wohl die höheren Wesen, die »Heiligen«, wie sie Sach 14 5 genannt werden, die Jahwe umgeben, vor allem dann, wenn er Gericht hält (Dan 7 10). נָשָׂא wie Jes 3 13. Ueber die Elohim oder Elim s. zu 58 2. Mit v. 2 beginnt Jahwes Rede. Statt die »Gottlosen«, ihre Anhänger, zu begünstigen, sollten die göttergleichen Priesterfürsten

3 4 den armen Leuten Recht schaffen, die von den Gottlosen ver-

5 *Sie haben nicht Einsicht noch Verstand,*
In Finsternis wandeln sie,
[Darum] geraten ins Wanken
Alle Grundfesten des Landes.

6 *Ich sage: Götter seid ihr*
Und Söhne des Höchsten ihr alle —
7 *Fürwahr wie Menschen sollt ihr sterben*
Und wie einer der Dämonen fallen!
8 *Erhebe dich, Jahwe, richte die Erde,*
Denn du, du herrschest über alle Völker.

Ps 83 2 *Jahwe, nicht habe Ruhe,*
Schweige nicht und raste nicht, Gott!
3 *Denn siehe, deine Feinde lärmen,*
Und deine Hasser erheben das Haupt.

---

gewaltigt werden. Die alte Klage seit Amos! Diese Verse zeigen, daß der Dichter nicht ausländische Oberherren, sondern die einheimische Obrigkeit im Auge hat.

5 Das Land muß bei einem solchen Regiment zugrunde gehen, wie es Jesaia c. 3 1—12 so großartig geschildert hat. Das zweite Distichon ist zu kurz; man kann vielleicht לָכֵן יִתְמוֹטֵטוּ schreiben; ersteres Wort konnte nach den drei letzten Buchstaben von יתהלכו leicht ausfallen. L. ferner הָאָרֶץ; gemeint ist das jüdische Land.

6 7 Das erste Distichon ist natürlich Sarkasmus. שָׂרִים v. 7 hätte nur dann Sinn, wenn es Fürstenart wäre, zu fallen. Der Dichter hat שֵׂרִים geschrieben und spielt auf eine der vielen Sagen von dem Sturz der bösen Geister an, die sich wider Gott versündigt haben, etwa der bne elohim von Gen 6 1—4, von deren Vergehen und Strafen die spätere Zeit so gern sprach. Damit ist der Psalm zu Ende, denn

8 gehört mit seinen beiden vierhebigen Stichen nicht zu ihm. Wenn Jahwe schon dasteht zu richten, kann er nicht mehr aufgefordert werden, aufzustehen und zu richten. תִּנְחַל, du erbst unter allen Völkern, ist unverständlich; Wellh. emendiert תִּמְשֹׁל.

Ps 82 ist ein pharisäischer Kampfpsalm, richtet sich gegen dieselben hasmonäischen Gewalthaber und ihren Anhang wie Ps 58 und wird in dieselbe Zeit fallen.

Psalm 83.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Alle Nachbarvölker haben sich wider die Juden erhoben und wollen sie ausrotten, darum bittet der Dichter dringend, Jahwe möge nicht ruhig zusehen, sondern die Feinde vertilgen wie zur Zeit des Gideon und der Debora.

2 3 Der Anfang v. 2a nach Jes 62 6. Die Feinde der Juden sind Jahwes Feinde. I Mak 5 1 ff. wird erzählt, daß die kleinen Nachbarvölker sich wider die Juden erhoben, als sie hörten, daß Jahwes Altar durch Judas Makkabäus wieder aufgerichtet sei (165 a. Chr.).

4 *Wider dein Volk fassen sie listigen Beschluß*
Und beraten sich wider deine Gesparten:
5 *„Auf, vertilgen wir sie, daß sie kein Volk mehr sind*
Und des Namens Israel nicht mehr gedacht wird!“

6 *Denn sie haben sich beraten einmütig*
Und wider dich einen Bund geschlossen:
Die Zelte Edoms und die Ismaeliten,
Die Moabiter und die Hagarener.

8 *Gebal und Ammon, Amalek,*
Philistäa mit den Bewohnern von Tyrus,
9 *Auch Syrien ist verbunden mit ihnen,*
Ist ein Arm geworden den Söhnen Lots.

10 *Tu ihnen wie dem Sisera,*
Wie dem Jabin am Bache Kischon,
11 *Die vertilgt wurden zu Endor,*
Mist für den Acker wurden.

---

4 5 Die »von dir Gesparten« sind die meist in den Grenzbezirken, Galiläa, Gilead usw. wohnenden Juden, über die die nachher genannten Völker seit 165 herfielen. V. 3 f. ist benutzt in 2 1 f. Zu v. 5 vgl. I Mak 5 2. מִנּוֹי verkürzt aus מְהֻוֹת גּוֹי vgl. Jes 7 8b 17 1.

6 7 Für יחדיו עליך l. mit Olshausen u. a. אֶחָד וְעָלֶיךָ. Zuerst werden genannt die Edomiter und Araber im Süden von Juda, dann die Moabiter östlich vom Toten Meer und die Araber im Nordosten. Die Namen sind zum Teil, wenigstens der Name Moab, archaistischen Gepräges.

8 9 Gebal, Gebalene, ist das edomitische Gebirgsland südöstlich vom Toten Meer. Amalek mag archaistische Bezeichnung der Araber im Negeb sein. Sämtliche Völker werden I Mak, wenn auch zum Teil mit anderen Namen, als Angreifer der Juden genannt. Auch »Assur« ist mit den »Söhnen Lots«, den Moabitern und Ammonitern (Gen 19 30 ff.) im Verein und unterstützt sie. Assur bedeutet in den jüngeren Schriften des ATs Syrien, wie ja auch dieser griechische Name nur eine Verstümmelung von Assur ist. Nach diesem Vers scheinen die Syrer sich zur Zeit nur mehr indirekt, durch Aufhetzung der kleinen Nachbarvölker, am Kampf zu beteiligen, vielleicht, wie Hitzig vermutet, weil Antiochus Epiphanes mit seinem Heere nach Persien gezogen war (I Mak 6) und nur verhältnismäßig geringe Streitkräfte, die sich auf Abwehr der Juden beschränkten (I Mak 5 56 ff.), an der judäischen Grenze zurückgelassen hatte. גַּשּׁוּר, das de Lagarde für אשור einsetzen will, war doch wohl zu unbedeutend, um so stark hervorgehoben zu werden.

10 11 In v. 10a ist כְּמִדְיָן zu streichen, denn die Midianiter kommen erst v. 12 daran. Die Zusammenstellung von Sisera und Jabin weist auf Jdc 4, ebenso die Erwähnung von Endor v. 11. Während nach Jdc 5

12 *Mache sie wie Oreb und Seeb,*
Wie Sebach und Zalmuna,
Alle ihre Fürsten, 13 *die gesagt haben:*
Wir wollen uns Jahwes Wohnstatt erobern.

15 *Wie Feuer, das den Wald verbrennt,*
Wie Lohe, die die Berge auflodern läßt,
16 *So verfolge sie mit deinem Wetter*
Und mit deinem Wirbelwind schrecke sie!

14 *Mein Gott, mache sie wie das Artischokenrad,*
Wie die Spreu vor dem Winde!
17 *Fülle ihr Gesicht mit Schande,*
Daß sie deinen Namen kennen lernen, Jahwe.

18 *Laß sie in Schanden und erschreckt sein bis in Ewigkeit*
Und beschämt sein und umkommen!
19 *Denn du, Jahwe, du allein*
Bist der Höchste über die ganze Welt.

Sisera bei Taanak besiegt wurde, ist nach c. 4 die Schlacht am Thabor geschlagen, an den Quellen des Kischonbaches. Endor liegt südlich am Thabor; wenn der Verf. die Gegend genau gekannt hat, was freilich nicht nötig ist anzunehmen, so hat er sich vorgestellt, daß Barak vom Südabhang des Thabor her die Gegner angriff und nach Westen jagte. V. 11 ist natürlich Relativsatz; v. 11b nach Jer 8 2.

12 13 In v. 12a streiche נדיבמו, das sich mit dem Suff. von שִׁיתֵמוֹ nicht verträgt und nur deshalb in den Text gesetzt wurde, weil man כָּל־נְסִיכֵמוֹ irrig zu v. 12 statt zu v. 13 zog. Oreb und Seeb nach Jdc 7 25, Sebach und Zalmuna nach Jdc 8 4 ff. In v. 13b l. mit LXX נְאֵת; das vorhergehende אֵת ist wohl besser zu streichen. Die Wohnstatt Jahwes ist wohl das Land Juda, nicht bloß der Zion.

15 16 Diese beiden Verse gehören zusammen, wie die Korrespondenz von כֵּ֫ v. 15 und כֵּן v. 16 anzeigt; wollte man v. 14 und v. 15 mit einander verbinden, wie der jetzige Text tut, so würde Gott die Feinde zuerst zu Spreu und dann zu Feuer machen. In v. 15 ist das Feuer, das den Wald und die bewaldeten Berge verbrennt, naturgetreu als mit gewaltigem Wind vergesellschaftet gedacht, darum v. 16 die Fortsetzung: so verfolge sie mit deinem Wettersturm.

14 17 גַּלְגַּל v. 14, sonst Rad, bedeutet hier »die kugelförmig zusammengerollten Stengel der wilden Artischoke, die als rollende Räder vom Winde über die Erde hingetrieben werden« (Ges.-Buhl nach Thomson); vgl. übrigens Jes 17 13. Zu v. 17b ist eine Variante nach v. 19a geraten, die יֵדְעוּ für יְבַקְשׁוּ hat und damit den besseren Text, denn daß jene Völker, denen der Verf. die Vernichtung wünscht, den Namen Jahwes suchen sollen, ist ein ganz unmöglicher Gedanke; sie sollen den Namen Jahwes

Ps 84 A

[2]Wie geliebt sind deine Wohnungen, Jahwe der Heere!
[3]Es sehnte sich, ja verging meine Seele Nach Jahwes Vorhöfen.
Mein Herz und mein Fleisch jubeln zu Dem lebendigen Gott,
[4b]Deinem Altare, Jahwe der Heere, Mein König und mein Gott.
[4a]Auch das Vöglein hat gefunden Haus und Wohnung,
Und ein Nest hat's, wohin es setzt Seine Jungen.

kennen lernen, d. h. durch ihre Vernichtung erfahren, wie stark er ist — eine Lieblingswendung Hesekiels.

18 19 Sie sollen umkommen, also nicht Jahwe suchen. Das Judentum hatte mit wenig Ausnahmen kein Interesse an der Bekehrung der übrigen Menschen; es wollte sie nur als Sklaven oder Klienten.

Ps 83, dessen Inhalt sich mit dem von I Mak 5 vollkommen deckt, muß bald nach 165 a. Chr. gedichtet sein, noch vor den Erfolgen der Makkabäer in Galiläa und im transjordanischen Gebiet.

Psalm 84—89: Nachträge zu Ps 42—83.

Die Nachträge, vier Korachiten-, ein Davids- und ein Ethanpsalm, sind nicht mehr elohistisch redigiert.

Psalm 84 2—8 11.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Der Dichter, ein Jerusalempilger, schildert sein Verlangen nach Jahwes Wohnungen und das Glück derjenigen, die sie aufsuchen und dort weilen dürfen.

2 3a Der Eingang erinnert an 63 2, v. 3 an Ps 16 42 f. 48. Der Dichter ist fast vergangen vor Sehnsucht, bevor er die Reise nach Zion antreten konnte. Nirgends zeigt sich eine so schwärmerische Verehrung des Tempels und Tempelkults als bei den Auslandsjuden vgl. noch Ps 122 87.

3b 4b Nach der jetzigen Folge im Text würden die Vögel die Altäre des Tempels als ihr Haus ansehen und ihre Jungen dahin setzen, das ist nicht einmal im uneigentlichen Verstande möglich; v. 4a, zwischen v. 3 und 4b unerträglich, ist eine wundervolle Strophe, wenn diese allein steht, alsdann auch eine treffliche Ergänzung zu v. 3b 4b, aber nur dann. In v. 3c kann man vielleicht mit Bickell אֵלַי lesen, da eine Hebung fehlt; in v. 4b ist אֶת־ in אֶל־ zu verwandeln und wohl auch מִזְבְּחֹתֶיךָ zu lesen, letzteres auch des Metrums wegen.

4a דְּרוֹר neben צִפּוֹר ist Ueberfluß; ich lese וְדוֹר קֵן für וּדְרוֹר קֵן, wodurch בַּיִת seine Ergänzung zum zweihebigen Stichos erhält. צִפּוֹר ist auch Prv

5 *Glücklich die, die in deinem Hause wohnen,*	*Stets dich preisen,*
6 *Glücklich die Menschen, die Kraft haben in dir,*	*Pilgerstraßen in ihrem Herzen!*
7 *Wandernd durch ein Bakatal Und auch mit Teichen [von Wassern]*	*Machen sie es zum Quellort, Bedeckt sich die Blöße.*

27 8 fem. Wir haben hier einen abgekürzten Vergleich: wie ein kleiner Vogel, Sperling, Schwalbe u. dgl., für sich einen Ort zum Wohnen und ein Nest für die Jungen findet, so findet auch der Fromme für sich ein Haus, das ihm ein rechtes Heim ist, Jahwes Haus und Altar. Die zweite Hälfte des Bildes ist wesentlich eine Ausführung aus poetischem Bedürfnis, wie sich das so oft in den volkstümlichen Pilgerliedern Ps 120 ff. zeigt, braucht daher nicht im Einzelnen ausgedeutet zu werden, obwohl ja jeder Jude es für seine Pflicht hielt, auch seinen Kindern die Liebe zu Zion einzuflößen (vgl. 48 14 15 Ps 87), vor allem der Jude im Ausland, der sich dort, in den »Zelten der Gottlosigkeit«, immer wie in der Fremde fühlte.

5 6 V. 5b ist Relativsatz, als Fortsetzung des Partizips. Das erste Distichon v. 5 preist glücklich die ständigen Besucher des Tempels, die Bewohner Jerusalems, v. 6 mit dem wiederholten אַשְׁרֵי die Diasporajuden, zu denen der Dichter gehört; diese letzteren haben zur Pilgerfahrt, die viele Strapazen und Gefahren mit sich bringt, Gottes besondere Stärkung nötig. In v. 6 wird man entweder לְמוֹ oder לְבָבִי lesen müssen. »Im Herzen« etwas haben heißt etwas wollen. מְסִלּוֹת ist ein hübscher Ausdruck: beständig schweben ihnen die Straßen vor, die sie wandern werden; das Wandern selber nach einem so hohen und schönen Ziel ist eine Lust; vgl. noch Jer 31 21.

7 Wenn die Pilger durch ein Tal mit Bakastauden wandern, dessen Vegetation ihnen also schon im voraus anzeigt, daß es dürr und wasserlos ist, so verwandeln sie (wenn man mit der Punktation den Plur. liest) oder Jahwe (wenn man mit LXX יְשִׁיתֵהוּ liest) es in einen Quellort; das ist wohl bildlich gemeint: über die größten Beschwerden hilft ihnen das Glück der Pilgerfahrt hinweg. Im dritten Stichos v. 7 lese ich גַּם und schreibe weiter בְּרֵכוֹת מַיִם, ferner im vierten Stichos מְעָרָה: die kahle Stelle hüllt sich in Wasserteiche. Der Dichter scheint eine der zahlreichen Stellen zu variieren, in denen Deuterojesaia dem durch die Wüste wandernden Volk Wasserquellen verheißt, vgl. besonders Jes 41 18 43 19 48 21. Auch andere Schriftsteller haben ja Deuterojesaias Schilderungen der Reise durch die Wüste auf die Pilgerreisen der Juden umgedeutet, s. zu Jes 35 8 ff. Unser Dichter hat sich vermutlich wie der von Ps 48 besonders durch das Studium des Jesaiabuches auf die Pilgerfahrt vorbereitet.

[8] Sie gehen von Kraft zu Kraft, *[Erneuern die Stärke,]*
Daß sie sehen den Gott der Götter, *Jahwe in Zion.*

[11] Denn besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen *Als tausend draußen,*
An der Schwelle zu stehn im Haus meines Gottes *Als zu wohnen im Zelt der Gottlosigkeit.*

Ps 84 B *[9] Jahwe der Heere, höre mein Gebet,*
Gieb Gehör, Gott Jakobs!
[10] Unsern Schild sieh an, Jahwe,
Und blicke [auf] das Antlitz deines Gesalbten!

[12] Denn Zinne und Schild wird er sein,
Huld und Ehre gibt Jahwe,
Nicht versagt er Gutes dem redlich Wandelnden;
[13] Jahwe der Heere, glücklich, wer auf dich traut!

---

8 Dafür scheint auch v. 8 zu sprechen, dessen Satz: sie gehen von Kraft zu Kraft, werden auf der Pilgerreise statt müder immer frischer und stärker, uns sofort Jes 40 29 ff. in Erinnerung ruft. Eben darum wage ich es, den fehlenden zweiten Stichos dieser Strophe aus Jes 40 31 zu ergänzen: יַחֲלִיפוּ כֹחַ, sie lassen Kraft nachwachsen. Das zweite Distichon ist stark verderbt. Die Punktation will: er (wer?) wird erscheinen zu (אֶל statt לִפְנֵי) Gott; es hilft nicht viel, diesen Satz zu verbessern in: sie werden vor Gott erscheinen, weil das ein recht fader Abschluß der prachtvollen vorhergehenden Verse wäre. Die LXX übersetzt: es wird erscheinen der Gott der Götter in Zion, was zum Teil besser ist, nur daß man sich die Erscheinung Gottes nicht recht vorstellen kann. Ich schlage vor וְרֹאֵי אֶל אלהים יי, sie werden sehen (s. zu 42 3b) den Gott der Götter, Jahwe in Zion. Das belebt ihre Kraft beim Wandern, daß sie, die an so und so vielen Tempeln anderer Götter vorbeikommen, den Gott der Götter sehen, sein Heiligtum besuchen werden. In demselben Gedankengange sagt die Schlußstrophe

11: denn in Jahwes Tempel auch nur für kurze Zeit weilen zu dürfen, ist das größte Glück im Leben; ein einziger Tag dort wiegt tausend andere auf, dafür macht man gern die beschwerlichste Reise. בָּחַרְתִּי halte ich mit Bickell für verschrieben aus בָּחוּץ, denn das Wort אֶלֶף verlangt eine Näherbestimmung, wenn nicht der Satz das Gegenteil von dem besagen soll, was er besagen will. Im letzten Stichos l. den Sing. בְּאֹהֶל. Im Zelt der Gottlosigkeit wohnen heißt: ohne Gott leben (dafür vielleicht im Sinnenglück, denn die Gottlosen sind ja im Psalter gewöhnlich reiche Weltmenschen).

Auch dieser Pilgerpsalm gehört zu den Gedichten, die uns für sich und ihren Verf. einnehmen; vgl. die Schlußbemerkung zu Ps 48. Mit dem letzteren mag er

auch die Abfassungszeit gemein haben, jedenfalls verrät er nichts von solchen Hindernissen einer Pilgerfahrt, wie sie durch Kriege oder gar durch die Vergewaltigung des Tempels hervorgebracht werden. Nachträglich ist ihm beigeschrieben

Psalm 84 9 10 12 13.

Versmaß 4. 4 | 4. 4. Gebet für Jahwes Gesalbten; Gott wird ihm, der Zinne und Schild ist, Huld und Ehre geben, da er rechtschaffen wandelt und auf Jahwe vertraut.

9 10 Obwohl in dem Nachtrag Ps 84—89 der Name Jahwe nicht unterdrückt ist, hat man ihm doch öfter ein Elohim zu Nutz des Sängers oder Lesers beigeschrieben. מָגִנֵּנוּ v. 10 kann nicht Vokativ sein, da es sonst hinter אלהים stehen müßte; auch kann wohl einmal ein Dichter zu Gott sagen: du bist mein Schild, aber darum noch keinen Titel aus diesem Wort machen, um so weniger, als der Ausdruck an und für sich schon einen besonderen Sinn hat, nämlich eine Bezeichnung der Fürsten ist. Es ist Akk. und Parallele zu מְשִׁיחֶךָ, genau so wie 89 16 vgl. noch 47 10. Vor פְּנֵי muß wohl noch ein אֶל־ gesetzt werden vgl. LXX.

12 13 Sonne und Schild wären ein wunderliches Paar, aber שֶׁמֶשׁ scheint nach Jes 54 12 die Mauerzinne zu bedeuten, an oder neben der die Schilde der Verteidiger aufgehängt zu werden pflegen (vgl. Cnt 4 4) und die als Krönung der Mauer gern besonders geschmückt wird (Cnt 8 9 Jes 54 12). Es scheint mir doch, daß das Bild von der Zinne nicht sonderlich gut für Gott angebracht ist; und da ferner יהוה in v. 12a zweimal hinter einander vorkommt und endlich der Schild in v. 10 den Fürsten bezeichnet, so verwandele ich das erste יהוה in v. 12a in יְהֹוָה: der Fürst wird Zinne und Schild, Ehre und Schutz des Volkes sein, wenn Jahwe »auf ihn blickt«. Auch die folgenden Sätze gelten dem Fürsten, ihm verleiht Jahwe Ehre, versagt ihm das Glück nicht, da er unsträflich wandelt (l. הֹלֵךְ, Sing., auch des Rhythmus wegen) und sich auf Gott verläßt. Das אָדָם v. 13 soll vielleicht absichtlich den Sinn des letzten Satzes verallgemeinern, wie vorhin der Plur. הלכים. Die Sätze klingen merkwürdig kühl, als wenn der Verf. dem Wandel und Gottvertrauen des Fürsten nicht so unbedingt traute.

Diese Verse, von denen schon Olshausen v. 9 10 als Einschub in Ps 84 betrachtete, haben an sich mit Ps 84 A nichts zu tun. Es ist ja möglich, daß die Pilger für den Fürst-Hohenpriester oder König ein Gebet zu sprechen oder zu singen hatten und daß daher in einem Rituale dies kurze Gedicht für Pilgergottesdienste gleich auf Ps 84 A folgte, aber es ist gewiß nicht vom Verf. von 84 A gedichtet, sondern wahrscheinlich eine liturgische Komposition aus der Zeit der Hasmonäer, das letztere deswegen, weil der „Gesalbte“ unser „Schild“ genannt wird, also doch wohl ein Krieger ist.

Psalm 85.

Ein Opfergesang wie Ps 20 und 21, aus zwei Hälften bestehend, die vermutlich vor und nach dem Opfer zu singen waren. Jede Hälfte besteht aus zwei von einzelnen Stimmen oder Halbchören zu singenden Sechszeilern und einem für den

Ps 85 [2]*Du bist gnädig gewesen, Jahwe, deinem Lande,*
Hast gewendet Jakobs Wende,
[3]*Hast vergeben die Schuld deines Volkes,*
Bedeckt all' ihre Sünde,
[4]*Hast weggenommen all' deinen Grimm,*
Hast gewendet deine Zornglut.

[5]*Wende dich doch her, Gott unsers Heils,*
Und entferne deinen Unmut gegen uns!
[6]*Wolltest du uns ewig zürnen,*
Deinen Zorn festhalten für immer?
[7]*Wirst du uns nicht wieder beleben,*
Damit dein Volk sich in dir freut?

Gesamtchor bestimmten Distichon; überall dreihebige Stichen. Die erste Hälfte handelt von der Vergangenheit und Gegenwart, die zweite von den Verheißungen für die Zukunft.

2—8, erste Hälfte, vor dem Opfer gesungen. Jahwe wird angeredet wie 21 2—7.

2—4 Rückblick auf die Vergangenheit. Jahwe hat »die Wendung Israels gewendet« (s. zu 14 7), ihm die Sünde vergeben, seinen ganzen Grimm »weggenommen«. Wie es scheint, dankt hier die einzelne Stimme oder der Halbchor für die Wiederaufrichtung des jüdischen Volkes nach der babylonischen Gefangenschaft. In מֵחֲרוֹן v. 4 müßte das מִן partitiv sein, was aber mit dem vorhergehenden כָּל nicht harmoniert, l. daher mit SCHRADER חֲשִׁיבוֹתָה חֲרוֹן.

5—7 In merkwürdig schroffem Gegensatz bittet im zweiten Sechszeiler die zweite Stimme um ein Nachlassen des göttlichen Zornes. Das Verhältnis beider Strophen zu einander hat man sich wohl so zu denken: du hast dich gnädig gegen uns bewiesen und durch unsere Wiederherstellung gezeigt, daß die alte Schuld aufgehoben ist, wie Deuterojesaia und Sacharja erklärt haben. Gleichwohl ist der ideale Zustand noch nicht erreicht, wie ihn jene Propheten als unmittelbar bevorstehend angekündigt haben, die Gegenwart ist noch armselig, das Volk kann sich deiner noch nicht so erfreuen, wie man doch wünschen und erwarten muß, also ist doch noch Unmut gegen uns bei dir, sieht es so aus, als ob das alte Verhältnis zwischen dir und Israel noch nicht wieder hergestellt ist. Demnach spricht sich in dieser Strophe jene eigentümliche gedrückte Stimmung aus, die seit Tritojesaia im Judentum sich vielfach bemerkbar macht: auf der einen Seite machte man sich Hoffnung auf jene überschwängliche Herrlichkeit, die vor allem Deuterojesaia dem Volk verheißen hatte, auf der anderen spürte man um so empfindlicher das Ausbleiben der großen Wendung, die solche Herrlichkeit bringen sollte. Die meisten sahen wohl die neuen Verschuldungen des nachexilischen Volkes für die Ursache der steten Enttäuschungen an (vgl. Jes 59 1 2), unsere Strophe fragt, ob Gott noch immer alten Groll fest-

8 Laß uns, Jahwe, deine Gnade sehen
Und dein Heil gib uns!

9 Laß mich hören, was Jahwe redet!
Ist es nicht, daß er Frieden redet
Ueber sein Volk und seine Frommen
Und über die, die ihr Herz ihm zuwenden?
10 Gewiß, nahe ist denen, die ihn fürchten, sein Heil,
Daß wohnt die Herrlichkeit in unserem Lande.

halte. Das erste Wort von v. 5 שובנו halte ich für verschrieben aus נָא שׁוּב. In v. 5b l. nach LXX הָפֵר für הָפֵר vgl. zu 89 34.

8 Der ganze Chor faßt alles zusammen in der Bitte um Jahwes Heil. יְשֻׁעָתֶךָ mit ĕ statt ĭ, vgl. Olshausen S. 259.

9—14, zweite Hälfte, nach dem Opfer gesungen, mit dem natürlich die Opferschau verbunden ist. Jahwe hat das Opfer günstig aufgenommen. Von Jahwe wird jetzt in der 3. pers. geredet wie in Ps 21 8—13.

9 10 Zunächst spricht, wie in Ps 20 7 ff., die einzelne Stimme oder der erste Halbchor das Ergebnis der Opferschau aus. »Laß mich hören«, wird gleichsam der amtierende Priester gefragt, »was Jahwe redet«, und sodann die Antwort gegeben: er redet Frieden. An הָאֵל יהוה v. 9 nimmt Wellh. mit Recht Anstoß. Im Anschluß an die LXX, die die beiden Wörter in umgekehrter Reihenfolge hat, lese ich: יהוה הֲלֹא; das erste Wort gehört zum ersten Stichos, das zweite aber, הֲלֹא, zum zweiten, und von ihm hängt das folgende כִּי ab. Ferner ist in v. 9d, wo der MT kaum zu übersetzen, geschweige zu verstehen ist, nach der LXX mit Baethgen und Nowack zu lesen: וְאֵלַי שָׁבֵי לִבָּם לֹה (לֹה für לוֹ, שׁוּב trans. wie v. 2). Jahwe »redet«, kündigt als seinen Willen an Frieden, Wiederherstellung der alten Freundschaft; sein Reden erkennt man an der Art, wie er das Opfer annimmt vgl. 20 7. Jene Wiederherstellung ist aber im Sinn der späteren prophetischen Eschatologie gemeint; der Satz »nahe ist sein Heil« ist ganz so zu verstehen wie Jes 56 1 51 4 f. und wird expliziert durch v. 10b, wo לִשְׁכֹּן ebenfalls von קָרוֹב abhängt (wie לָבוֹא in Jes 56 1): nahe ist die Herrlichkeit zu wohnen, nahe ist es, daß sie wohnt in unserem Lande. Der Vers kann so kurz reden, weil es sich um eine bekannte Vorstellung handelt. כָּבוֹד (ohne Suff.!) ist die Lichtherrlichkeit, die sich bei der großen Wendung der Dinge im heiligen Lande, speziell auf dem Zion, niederlassen wird (s. zu Jes 24 23 4 5 6). Daß die volle Gegenwart Gottes, deren sich der erste Tempel und noch mehr die mosaische Zeit erfreute, dem zweiten Tempel fehlte, darüber klagte die zweite Strophe v. 5—7, wie alle nachexilischen Propheten darüber klagen und darin den Grund der kläglichen Zustände der Gegenwart erblicken vgl. z. B. Jes 63 19 64 1 ff.; in der nahe bevorstehenden goldenen Zukunft aber wird sie in viel größerer Herrlichkeit als je zuvor zurückkehren und gleichsam den Himmel auf die Erde herabbringen. Der כָּבוֹד spielt auch im NT, besonders bei Paulus, in dem Wort δόξα eine große Rolle.

11 Lieb und Treue vereinigten sich,
Heil und Friede küßten sich,
12 Treue wird aus der Erde sprossen
Und Heil vom Himmel niederschauen;
13 Auch Jahwe wird den Tau geben,
Und die Erde ihren Ertrag geben.

14 Heil wird vor ihm hergehen
Und Friede folgen seinen Tritten.

11—13 Nach dem Orakel des Opfers, das die erste Stimme gehört und verkündigt hat, fällt jubelnd die zweite Stimme ein mit einer Schilderung der glücklichen Zeit, die nun bald kommen wird, und der guten Engel, die sie herbeiführen werden. Zu נָשְׁקוּ v. 11b ist אִישׁ לְאָחִיו, einander, hinzuzudenken. Jahwes Liebe und Treue (Ex 34 6), seine getreue Hilfe (צֶדֶק) und die Wohlfahrt, die sie schafft, haben »sich getroffen« und »geküßt«, sich begrüßt, haben sich, nachdem sie gleichsam lange untätig im Himmel verweilen mußten, freudig zu gemeinschaftlicher Tätigkeit vereinigt, wie gute Engel (s. zu 43 3), die sich freuen, wenn sie Hand in Hand zum Wohl der Frommen wirken dürfen; jetzt werden sie vom Himmel und von der Erde aus dem Jahwevolk das Glück bringen. Wie sie wirken, sagt v. 12, wo man die Verteilung von Treue und Heil (zu denen man jedesmal ihren Genossen von v. 11 hinzudenken muß) auf Himmel und Erde nicht ins Einzelne ausdeuten darf; ebenso gut hätte der Dichter umgekehrt verteilen können, vgl. das Vorbild unserer Stelle Jes 45 8. In v. 13a ist הַטּוֹב gar zu allgemein gegenüber dem konkreten Ausdruck in v. 13b; ich vermute dafür הַטַּל: Jahwe gibt den Regen, darauf das Land seinen Ertrag vgl. Jes 55 10 Hos 2 23 f. Bekanntlich ist die Fruchtbarkeit des Landes ein wichtiger Zug der Eschatologie vgl. z. B. Am 9 13 Jes 4 2 30 23 f. Jer 31 12 ff. Hos 2 23 ff.

14 Was die zweite Stimme aus der Verheißung der ersten, daß das Heil nahe sei, abgeleitet hat, faßt der Chor noch einmal zusammen: Jahwe kommt, das Heil vor ihm, die Wohlfahrt hinter ihm, der Himmel auf Erden; vgl. Jes 58 8 40 10. In v. 14b haben ל und ׳ ihren Platz gewechselt, l. יְרַדְּךָ statt לדרך und (mit Dyserinck und Wellh.) שָׂלֵם statt ישם.

Einer der schönsten Psalmen, schön nach Inhalt und poetischer Ausführung. Die Frommen fühlen, daß Gott ihnen nicht so nahe sei, wie es das religiöse Bedürfnis verlangt, aber sie sind überzeugt, daß er kommen wird; sie leben in Hoffnung, und der gegenwärtige Verkehr mit Gott dient ihnen dazu, die Zeichen seines Advents zu erspähen. Die genauere Abfassungszeit dieses nachexilischen Gedichts ist wohl nicht zu ermitteln.

Psalm 86.

Versmaß 4. 4 | 4. 4. Der Dichter bittet Jahwe, dem keiner gleich ist unter den Göttern, um seine gnädige Führung und Bewahrung, denn er sei fromm und halte sich zu den Gottesfürchtigen.

Ps 86 [1]*Neige, Jahwe, [zu mir] dein Ohr,*
Erhöre mich, denn elend und arm bin ich;
[2]*Bewahre meine Seele, denn fromm bin ich,*
Hilf deinem Knecht, der auf dich vertraut!

[3]*Du bist mein Gott, sei mir gnädig, Herr,*
Denn zu dir rufe ich allezeit.
[4]*Erfreue die Seele deines Knechtes,*
Denn zu dir, Herr, erhebe ich meine Seele.

[5]*Denn du, Herr, bist gütig und vergebend*
Und groß an Gnaden für alle, die dich anrufen.
[6]*Höre, Jahwe, mein Gebet*
Und merke auf die Stimme meines Gnadewerbens!

[7]*Zur Zeit meiner Not rufe ich zu dir,*
Denn du erhörst mich [Jahwe, mein Gott].
[8]*Nichts ist dir gleich unter den Göttern*
Und nichts gleich deinen Werken, Herr.

[9]*Alle Völker, die du gemacht hast,*
Werden kommen und niedersinken vor dir,
Herr, und deinem Namen werden sie Ehre geben,
[10]*Denn groß bist du und Wunder tust du.*

Du bist Gott, du allein,
[11]*Lehre mich, Jahwe, deinen Weg;*
Wandeln will ich in deiner Wahrheit,
Anschließen soll sich mein Herz denen, die deinen Namen fürchten.

---

1 2 Daß im ersten Stichos das übliche אֵלַי ausgefallen ist, hat die Punktatoren veranlaßt, das עָנְיִי in den ersten Stichos zu ziehen, es gehört nach dem Parallelismus in den zweiten. Das Sätzchen »du bist mein Gott« ist irrig in v. 2 eingedrungen, wo es nun das Part. הַבּטֵחַ von seinem Substantiv trennt; es gehört an den Anfang von

3 4 Das doppelte נַפְשׁ v. 4 ist nicht gerade schön; v. 4[b] wie 25 1.

5 6 סַלָּח, beständig vergebend, nur hier. Ebenfalls nur hier die Form תַּחֲנוּנוֹתַי mit weiblicher Endung. Des Rhythmus wegen lese ich v. 5[b] חַסָדִים.

7 8 V. 7 erinnert an 17 6. Der zweite Stichos ist defekt, es mag ein יהוה אֱלֹהַי ausgefallen sein. V. 8[a] wie Ex 15 11; zu v. 8[b] vgl. Dtn 3 24. אֲדֹנָי stände besser am Schluß des Verses.

9 10[a] Auch in v. 9 stände אדני besser am Schlusse. כָּבֵד ist absolut gebraucht, daher mit dem Dativ verbunden. Zu v. 9 vgl. 22 28.

10[b] **11** Jahwe ist allein Gott, darum will der Verf. den von ihm vorgeschriebenen Weg der Wahrheit wandeln, den man aus der Thora erlernt. V. 11[a] wie 27 11. Zu v. 11[b] vgl. 25 5 26 3. In v. 11[c] ist יִרְאָה für יִרְאֵי

12 Ich will dich loben, mein Gott, von ganzem Herzen
Und deinen Namen ehren in Ewigkeit,
13 Denn deine Gnade ist groß über mir,
Und du hast mich gerettet aus der tiefen Scheol.

15 Ja du bist ein barmherziger und gnädiger Gott,
Langmütig und groß an Liebe und Treue.
16a Wende dich zu mir, Herr, und sei mir gnädig
17a [Und] tue an mir ein Zeichen zum Guten!

16b Gib deine Kraft deinem Knechte
Und hilf dem Sohne deiner Magd;
17b Und laß sehen meine Hasser mit Erröten,
Daß du mir beistehst und mich tröstest.

(das wohl Infin. sein soll) zu lesen, ferner יַחַד auszusprechen, das mit לְ statt mit אֵת konstruiert ist. Der Verf. will es mit den Gottesfürchtigen halten.

12 13 ארני ist vermutlich aus doppelt geschriebenem אַרְךְ entstanden. Die »unten gelegene Scheol« wie Dtn 32 22. Was der Verf. mit der Errettung meint, erfährt man nicht.

14 ist wörtlich aus 54 5 entlehnt; das אלהים am Anfang ist offenbar eine nachträglich über שמוך geschriebene Variante zu dessen Suffix. Aber diesmal ist der Verf., so zitatenreich er ist, nicht Schuld an der Entlehnung, denn der Vers paßt nicht in sein Metrum, und außerdem hat er natürlich »Hasser« wie jeder Psalmdichter seines Ranges, verrät aber doch nirgends, daß er von Tyrannen mit dem Tode bedroht wird, klagt eigentlich nur über seine Armut. Auch schließt sich

15 16a 17a viel besser an v. 13 an, dessen כִּי fortsetzend. V. 15 zitiert Ex 34 6. Das ארני von v. 15a gehört wohl eine Zeile tiefer nach v. 16a. Auf letzteren Stichos lasse ich v. 17a folgen, den der Abschreiber vergessen und am Rande nachgetragen haben wird; bei diesem Psalm kann man es ihm schon zu Gute halten. Ein »Zeichen zum Guten«, eine Wendung zum Besseren, an der man deutlich erkennt, daß sie von dir kommt. Schreibe וַעֲשֵׂה des Rhythmus wegen.

16b c 17b c »Sohn deiner Magd« wie 116 16: dir von den Eltern her ergeben. In v. 17b ist natürlich יְבֹשׁוּ nur ausmalendes Nebenverbum. In v. 17c überfüllt יהוה das Versmaß.

Der Psalm ist eine Sammlung von Zitaten aus zum Teil sehr junger Literatur. Die Sammler hätten doch nicht alles aufnehmen sollen, was ihnen in die Hände fiel; aber vielleicht entspricht der Psalm dem Durchschnittscharakter der Chasidim. Das auffällig oft vorkommende אֲדֹנָי kommt wohl oft auf Rechnung des Abschreibers.

Psalm 87.

Versmaß 2. 2 | 2. 2. 2 | 2. 2. Jahwe hat seine Bekenner unter allen Völkern und führt Buch über sie, aber Zion bleibt ihrer aller Mutter und wird von Jahwe mehr geliebt als alle anderen Stätten, wo Juden wohnen.

Ps 87 [1]*Jahwes Gründung liegt Auf heiligen Bergen,*
[2]*Es liebt Jahwe Die Tore Zions Vor allen Wohnungen Jakobs;*
[3]*Herrliches spricht er Ueber dich, Stadt Gottes.*

[4]»*Ich gedenke Rahabs Und Babels ob meiner Bekenner,*
Da ist Philistäa Und Tyrus samt Kusch: Der ist dort geboren;
[5]*Doch Zion nenn' ich Mann für Mann ist dort geboren.*«
Mutter:

1—3 Daß der Psalm Jahwe zuerst nur mit einem Suffix nennt, ist wider alle Sitte der Psalmdichter; יְסוֹדָתוֹ scheint aus יְסוֹדַת י entstanden zu sein. Ob der Dichter auf den Namen Jerusalem, Gründung Schalems, anspielen will? In dem Plur. »heilige Berge« sind wahrscheinlich die Berge, auf denen die Stadt liegt, mit dem Tempelberg zusammengerechnet. Jerusalem ist die heilige Stadt, darum ausgezeichnet vor allen Stätten der Erde; Jahwe hat die Stelle des Tempels nicht willkürlich gewählt, sie war schon vor dessen Erbauung heilig. Allerdings hat in Wirklichkeit der Zion in den Augen der Alten nur eine geringe Heiligkeit, die sich auf Ueberbringung der Jahwelade dorthin und die Erscheinung des Mal'ak in II Sam 24 gründet, und Spätere haben sich bemüht, durch Einschiebsel in zwei Genesisstellen Gen 14 18—20 und cap. 22 3 (Land Morias) und v. 4 (»am dritten Tage«) die fehlende Legitimierung aus der Erzväterzeit nachzuliefern, aber die meisten Juden hatten in der nachexilischen Zeit davon kein Bewußtsein; Jerusalem war ihnen die Stadt, »wo David sein Lager aufschlug« (Jes 29 1), und hatte dann durch Deuterojesaia eine Verherrlichung erfahren, die Zion zur Mutter aller in ihm geborenen und nicht geborenen Juden machte (Jes 49 21 54 1 ff.). Die Wohnungen »Jakobs« v. 2, wie Gesamtisrael von den Psalmdichtern u. a. gern genannt wird (vgl. besonders 59 14), sind nach v. 4 ff. alle Orte, wo Juden wohnen, Alexandrien, Tyrus usw. In v. 3 sprich מְדֻבָּר (das Part. nach aramäischer Weise statt des verb. fin.), denn dieser Satz soll die folgende Gottesrede einleiten.

4 5[a] Statt אזכיר hat LXX אֶזְכּוֹר (inkorrekt plene); möglich ist beides, doch das Qal natürlicher. Rahab ist bei den Späteren (s. zu Jes 30 7) ein Rätselname für Aegypten als das Ungeheuer des Wassers (Hes 29 3). Die Wahl dieses Ausdrucks beweist allein schon, daß לְיֹדְעַי nicht heißt: als meine Bekenner, sondern: hinsichtlich ihrer. Die genannten Länder beherbergen große Judenkolonien, daher gedenkt Jahwe ihrer, sagt von ihnen: hier, in Tyrus, Babel usw. ist der und der Jude geboren; das gibt dann jenen Ländern und Städten, um die er sich sonst nicht viel kümmern würde, einen gewissen Wert in seinen Augen. Von Proselyten ist natürlich nicht die Rede. In v. 5[a] lese ich nach der Vorlage der LXX: אִם אֹמַר für יֹאמַר. Mag auch dieser Jude in Philistäa, jener in

5b *Und er selber, der Höchste, Er hält sie aufrecht;*
6 *Jahwe zählt Im Völkerverzeichnis: »Dieser ist dort geboren«.*
7 *Doch sie singen, wenn sie tanzen: All' meine Quellen sind in dir.*

Ps 88 2 *Jahwe, mein Gott, ich rufe um Hilfe bei Tage,*
Ich schreie in der Nacht vor dir;
3 *Es komme mein Gebet vor dich,*
Neige dein Ohr meinem Flehen!

4 *Denn satt an Uebeln ist meine Seele,*
Und mein Leben stößt an Scheol an;
5 *Ich bin zugerechnet denen, die zur Grube fahren,*
Ich ward ein Mann ohne Kraft.

Aethiopien geboren sein, so ist er doch zugleich in Zion geboren und Zion seine Mutter. Das hat zum ersten Mal Deuterojesaia ausgeführt (Jes 49 21).

5b—7 Zu v. 5b vgl. 48 9. עֶלְיוֹן ist hinter הוּא zu setzen. In v. 6a l. בִּכְתָב; es ist hier die Rede von den Bürgerlisten der Juden im Himmel, in denen Jahwe blättert, um die einzelnen Juden nach ihrem Geburtsort aufzusuchen; wenn er also z. B. die Rubrik Aethiopien aufgeschlagen hat, so zählt er die dort geborenen Juden mit ihren Namen auf. Aber zugleich singt man in der Judenschaft beim Reigentanz das Liedlein: Meine Quellen sind in dir, d. h. in Zion. Augenscheinlich zitiert hier der Dichter ein wirkliches Tanzlied der Juden und hat dessen Rhythmus den seines Liedes angepaßt (zu diesem Rhythmus vgl. zu Jes 23 16). שָׁרִים wieder Part. statt verb. fin. wie in v. 3. LXX hat den Schluß nicht verstanden und aus den Quellen eine Wohnung gemacht (מָעוֹן), was sinnlos ist.

Ein kleiner und wegen der vorausgesetzten starken Ausbreitung der Diaspora, auch wegen des Ausdrucks Rahab sehr junger, aber wichtiger Psalm. Die Juden sind überall im Ausland ganz und gar eingebürgert, aber sie fühlen sich dort doch als Ausländer. Die Völker werden von Gott nur soweit berücksichtigt, als sie Juden unter sich haben. Andrerseits denken die Diasporajuden durchaus nicht an eine Uebersiedelung nach Palästina, haben auch gar kein Bedürfnis danach; es genügt ihnen das Gefühl, das Bürgerrecht Zions und seines Tempels zu haben, und auch Jahwe ist es so zufrieden. Schon der Priesterkodex behandelt Palästina, das Land, mit kühler Zurückhaltung (Gen 11 31, cap. 23). Die Juden in Palästina dachten meist anders s. die Schlußbem. zu Ps 80.

Psalm 88.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Klagelied eines fast hoffnungslos Darniederliegenden und Bitte um Hilfe. Der trostloseste aller Klagepsalmen.

2 3 In v. 2a ist mit Bickell u. a. zu lesen אֱלֹהֵי שַׁוְעָתִי יוֹמָם; יוֹמָם, das auch die LXX hat, gehört natürlich zum ersten Stichos.

4 5 שָׁבַע meist mit dem Akk., hier mit בְּ wie 65 5. Zu v. 4b vgl.

6 *Unter die Toten hast du mich beschlossen,*
Die Durchbohrten, die im Grabe liegen,
An die du nicht mehr denkst,
Und die von deiner Hand abgetrennt sind.

7 *Du hast mich gesetzt in den Brunnen der Tiefe,*
In Finsternisse, in Schlünde;
8 *Auf mich hast du deinen Grimm gelegt*
Und all deine Brandungen kommen lassen.

9 *Du hast meine Bekannten von mir entfernt,*
Hast mich gemacht zum Abscheu für sie;
Bin eingeschlossen, gehe nicht aus,
10 *Mein Auge schmachtet hin vor Elend.*

Ich rufe dich, Jahwe, zu aller Zeit,
Breite aus zu dir meine Hände;
11 *Wirst du an Toten Wunder tun,*
Oder werden Schatten aufstehen, dich zu loben?

---

107 18, zu v. 5a 143 7. In v. 5b ist das בְּ von כגבר zu streichen, da der Dichter kraftlos ist, nicht einem Kraftlosen gleicht. אֵיל ist aramäisch.

6 Weder חָפְשִׁי noch כְּמוֹ gibt einen Sinn, letzteres nicht, weil man Tote nicht mit im Grabe liegenden vergleichen kann, auch der Dichter nicht wie Durchbohrte (Plur.), sondern wie ein Durchbohrter sein würde; ich schlage für beide Wörter חֻבַּשְׁתָּנִי (Hiob 40 8) vor: du hast mich gebunden und gelegt, dieselbe Prägnanz wie z. B. bei הִסְגִּיר. Wenn man tot ist, ist man für Gott abgetan; »seine Hand« hilft einem nicht mehr.

7 8 Für מְצוּלוֹת (sonst מצולות) liest LXX צַלְמוּת. Da סָמַךְ sonst nicht als Intrans. vorkommt, lese ich v. 8a סָמַכְתָּ; in v. 8b ist mit Baethgen אֲנִיתָ zu schreiben, das auch auf das עָלַי v. 8a Anspruch hat und indirekt die Aenderung in v. 8a unterstützt. Die »Brandungen« nach 42 8.

9 10a V. 9a wie Hi 19 13 f. Ps 31 12. Lies תּוּעֲבַת, zum stat. constr. vgl. Ges.-K.[26] § 130a. In v. 9c ist zu lesen כָּלְאָ֫נִי לֹא (Bickell), denn das Subj. kann nicht fehlen.

10b c 11 Die Refaim, die vorzeitlichen Riesen, nach ihrem Sturz die ersten Insassen der Unterwelt, haben später sämtlichen Abgeschiedenen ihren Namen gegeben, s. zu Jes 14 9 Hi 26 5. יָקוּמוּ bedeutet hier nicht: auferstehen zum Leben, sondern aufstehen, sich erheben, zum Loben (vgl. 78 6 Jes 26 14), da im ersteren Fall das יוֹדוּךָ nicht asyndetisch angehängt sein könnte. Der Dichter, der an kein Weiterleben nach dem Tode denkt, wird auch an die Auferstehung nicht glauben; täte er es, so müßte er ausführlicher davon sprechen und würde überhaupt seine Klage auf einen anderen Ton gestimmt sein.

12 13 Vgl. 6 6 30 10 Jes 38 18. אֲבַדּוֹן ist Bezeichnung der Unterwelt in Hiob 26 6 und in jüngeren Stellen. אֶרֶץ נְשִׁיָּה, Land des Vergessens (wo

12 Wird deine Gnade im Grabe erzählt,
Deine Treue im Untergang?
13 Wird kund in der Finsternis dein Wunder
Und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?

14 Ja, ich schreie zu dir um Hilfe,
Und frühmorgens kommt mein Gebet vor dich;
15 Warum verwirfst du meine Seele,
Verbirgst dein Angesicht vor mir?

16 Elend bin ich, geplagt von Jugend an,
Ich trage deine Schrecken, muß erstarren;
17 Auf mich fahren daher deine Gluten,
Deine Aengstigungen vernichten mich.

18 Sie umgeben mich wie Wasser allezeit,
Umringen mich insgesamt;
Du hast entfernt von mir die Freunde,
Und nur die Finsternis ist mein Vertrauter.

man vergißt und vergessen ist), nur hier. Gottes צְדָקָה ist seine getreue Hilfe.

14 15 וְאֲנִי setzt von neuem an zu einem Hilferuf. Der Dichter sagt, Gott verwerfe ihn, spricht aber trotzdem mit keinem Wort von seiner Sünde. Gewiß hat auch er wohl an diese bequeme Erklärung für sein Unglück gedacht, aber er erkennt sie nicht als richtig an und ist nicht der Meinung, daß ein Sündenbekenntnis sofort jedes Unglück wegnimmt (Ps 32). Darin hat er mehr Verwandtschaft mit dem Helden des B. Hiob als in den sprachlichen Berührungen mit diesem Gedicht.

16 17 Nach dem jetzigen Text bezeichnet sich der Dichter als einen von Jugend an sterbenden Menschen. Trotzdem haben es Allegoriker fertig gebracht, dies Gedicht auf Israel zu deuten. Aber selbst von einem einzelnen Menschen, bei dem man angeborene Kränklichkeit annehmen könnte, läßt sich der starke Ausdruck »sterbend« kaum verstehen. Vielleicht muß man נָגֻעַ für נוֹגֵעַ schreiben: mit einer Plage behaftet. Für das unerklärbare אָפוּנָה ist wohl mit Olshausen u. a. אָפוּגָה, ich muß erstarren, zu lesen. In v. 17b ist das letzte Wort wahrscheinlich aus צִמְּתוּנִי verschrieben. Der Plur. חֲרוֹנִים, nur hier, ist gewiß ein Zeichen später Sprache.

18 19 In v. 19 schreibe ich וָרָק für וְרֵעַ, denn damit wird ein Abschluß dieses schwermütigsten aller Psalmen gewonnen, den man sonst vermißt, und zugleich erklärt, warum noch einmal die Entfernung aller Freunde vorkommt: diese sollen den Gegensatz zu »nur die Finsternis« abgeben. Hat übrigens der Dichter nicht אַהֲבָה statt אֹהֵב geschrieben?

Daß Ps 88 bedeutend sei, läßt sich nicht behaupten, aber er erregt ein gewisses Interesse dadurch, daß die Sünden gar nicht erwähnt werden, und eine gewisse Sympathie für den unglücklichen Dichter dadurch, daß gar keine Hasser auftreten und verwünscht werden.

Ps 89 A [2]*Jahwes Gnaden will ich ewig singen,*
Für und für kund machen deine Treue.
[3]*Ewig ward Gnade gebaut in den Himmeln,*
Ward gegründet Treue in ihnen durch deinen Mund.

Du sprachst: [4]*Ich habe einen Bund gewährt meinem Erwählten,*
Zugeschworen dem David, meinem Knechte:
[5]*Auf ewig will ich deinen Samen gründen*
Und bauen für alle Zeit deinen Thron.

Psalm 89 2—19.

Versmaß 4. 4 | 4. 4. Lobpreisung der Gnade und Treue Jahwes, der das Königtum begründet hat, den alle Welt verherrlichen soll, dem, als dem Schöpfer, kein göttliches Wesen gleichkommt, der mit Kraft und Gerechtigkeit regiert, der sein Volk und seinen König schützt und erhöht.

2 3 Die erste Strophe ist zwar dem Sinne nach verständlich, aber stilistisch in böser Verfassung. Die Ursache der Fehlerhaftigkeit von v. 2^b—4^a scheint mir darin zu bestehen, daß der Komplex in v. 2^b 3^a: בפי כי אמרתי seine ursprüngliche Stelle verloren hat. Ich versetze ihn zwischen v. 3 und 4 und zwar in der Form בְּפִיךָ אֲמַרְתָּ (das כִּי war aus vermeintlichem ךָ hergestellt, das in Wahrheit Suff. von פִּיךָ war), wovon das erste Wort an den Schluß von v. 3, das zweite, das auch LXX אמרתָּ las, an den Anfang von v. 4 gehört. In v. 3 schreibe ich mit LXX בַּשָּׁמַיִם, ferner תִּכּוֹן (Impf. Niph. 3. p. fem.); außerdem scheint das אמונתך v. 3 sein Suff. durch Einwirkung des gleichen Wortes in v. 2^b erhalten zu haben und in אֱמוּנָה geändert werden zu müssen, da auch das parallele חֶסֶד in v. 3^a kein Suff. hat. »Im Himmel« (119 89) heißt so viel wie: für immer, endgültig; was im Himmel beschlossen und »gegründet« wird, ist unabänderlich und unvergänglich. Die Juden der letzten Jahrhunderte nehmen an, daß der Messias, das neue Jerusalem im Himmel präexistent sind, bevor sie auf Erden in die Erscheinung treten; auch das Gesetz war nach späterer Auffassung schon vor Erschaffung der Erde da: alles was seinem Ursprung nach den göttlichen Regionen angehört, ist für die Ewigkeit. Warum die künstlichen Ausdrücke: Gnade »erbauen«, Treue »aufstellen« gewählt sind, wird v. 5 klar: Gnade und Treue sind abstrakte Umschreibungen der durch Jahwes Gnade und Treue geschenkten Güter, der Herrschaft Davids und ihrer Sicherung in der Nachkommenschaft.

4 5 Daß jenes אָמַרְתָּ v. 3^a vor v. 4 gehört, hat schon Bickell gesehen. Der Eingang wie Jes 55 3, das Uebrige nach II Sam 7 5 ff. הֵכִין und בָּנָה v. 5 erklären deutlich die gleichen Ausdrücke in v. 3.

6 7 Der Dichter geht zu allgemeineren Betrachtungen über die Größe Jahwes über; die Himmel, in denen die Beschlüsse über die Herrschaft Israels gefaßt sind, bilden den Uebergang. In v. 6^b streiche das ב von

6 *Und loben sollen die Himmel dein Wunder, Jahwe,*
Und deine Treue die Versammlung der Heiligen!
7 *Denn wer im Gewölk kommt Jahwen gleich,*
Gleicht Jahwen unter den Göttlichen?

8 *Gott, gefürchtet im Kreis der Heiligen,*
Groß und hehr über alle um ihn,
9 *Jahwe, Gott der Heere,*
Wer ist stark wie du, Jahwe?

10 *Du herrschest über das Emporsteigen des Meeres,*
Wenn sich erheben seine Wellen, du stillst sie;
11 *Du hast zermalmt mit deiner Kraft Rahab,*
Mit deinem starken Arm zerstreut deine Feinde.

12 *Dir gehört der Himmel und dir die Erde,*
Der Erdkreis und seine Fülle, du hast sie gegründet.
13 *Der Norden und der Süden, du hast sie geschaffen,*
Der Thabor und Hermon jauchzen deinen Namen.

בְּקְהַל. Zu den »Heiligen«, den höheren Wesen, die Jahwe umgeben und ihm dienen (Hi 5 1 15 15 Sach 14 5), vgl. Ps 29 1 2.

8 9 Für רַבָּה v. 8a l. nach LXX רַב, das zu v. 8b gehört. Die beiden Wörter von v. 9b halte ich für Varianten, das erstere zu v. 6b, das zweite zu v. 8b, denn abgesehen von dem sonderbaren Ausdruck gehört die Treue nicht in diesen Zusammenhang. Statt des aramäischen חֶסֶן schreibt man des Rhythmus wegen besser חָסֹן (Am 2 9 Jes 1 31). יָהּ ist hier Abkürzung des Schreibers für יהוה.

10 11 Jahwe bändigt das Meer, wenn es emporsteigt, wie es einst tat, als Jahwe das Weltenhaus baute Hi 38 8 ff., das Meer, das als Repräsentant des Chaos, als das Ungeheuer Rahab, einst mit seinen »Helfern« (Hi 9 13), die hier Jahwes Feinde genannt werden (s. zu 8 3), gegen ihn gestritten hat, aber von seinem Arm zerschmettert ist (s. noch zu Jes 51 9). Daß daran, nicht an — den Durchzug durch das Schilfmeer gedacht ist, zeigt ja die Fortsetzung deutlich genug, wo der Dichter sich noch mit der Schöpfung der Erde beschäftigt, außerdem die Verwandtschaft unserer Stelle mit 74 13 f. שׁוּא für נְשׂא vgl. Hi 20 6. Zu דִּכִּאתָ mit i für e s. Ges.-K.[26] § 75 o v. בְּחָלַל, wie einen Durchbohrten, wird doch der Dichter nicht geschrieben haben, ich lese dafür בְּחֵילְךָ, entsprechend der Parallele v. 11b.

12 13 variiert 74 16 f. Daß der Thabor und Hermon Jahwes Namen jauchzend ausrufen, ist reichlich künstlich, aber doch nicht ohne poetische Wirkung.

14 15 V. 15a = 97 2b. מְכוֹן muß etwa Untergestell, tragende Stütze sein; das Bild ist hergenommen von kunstvoll geschnitzten Thronen, die etwa von tiergestalten Wesen getragen werden, z. B. von Cheruben.

14 Dein ist der Arm samt Heldenkraft,
Stark ist deine Hand, erhaben deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht tragen deinen Thron,
Gnade und Treue stehn vor deinem Antlitz

16 Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt,
Jahwe, im Licht deines Antlitzes wandelt,
17 Die beständig deinen Namen jauchzen
Und deine Gerechtigkeit erheben.

18 Denn ihr herrlicher Schutz bist du,
Und durch deine Huld erhöhst du unser Horn,
19 Denn Jahwe gehört an unser Schild
Und dem Heiligen Israels unser König.

Gnade und Treue stehen vor Gott etwa wie Sarafen. Möglich, daß dem Dichter Hes 1 und Jes 6 vorschweben; vgl. außerdem Ps 43 3 85 11 ff.

16 17 Kenner des (Königs-)Jubels sind Leute, die sich auf die Festfeiern verstehen vgl. יֹדְעֵי נְהִי Am 5 16; hier handelt es sich, wie es scheint, um eine Festfeier zu Ehren des Königtums. Streng genommen wären mit dem Ausdruck die Priester und Sänger am Tempel bezeichnet, aus deren Kreisen ja auch diese Dichtung unzweifelhaft hervorgegangen ist. Glücklich sind sie, weil es eben ein Königtum gibt, das man, weil es von Jahwe begründet ist, mit Recht feiern darf. In den folgenden drei Stichen wird das Part. durch das verb. fin. abgelöst. יְרוֹמֵמוּ v. 17b ist wohl in das Hiph. יָרִימוּ zu verwandeln, zu dem, wie so oft zu נָשָׂא, ein קוֹל hinzuzudenken ist.

18 19 In v. 18b stimmt LXX mit Qre überein, doch gibt auch das Ktib einen guten Satz. »Unser Schild« v. 19a wird v. 19b durch »unser König« erklärt, vgl. zu 84 10. Durch die Verherrlichung Jahwes als des Herrn der Welt wird auch das durch ihn geschaffene Königtum verherrlicht. Die letzte Strophe macht durchaus den Eindruck, daß mit ihr das Gedicht abgeschlossen werden soll.

Ps 89 A ist im wesentlichen eine liturgische Komposition, aber eine der besten und schwungvollsten, die wir im Psalter haben. Sie muß unter dem hasmonäischen Königtum entstanden sein, das sich als legitime Fortsetzung des davidischen betrachtete, denn an ihrem nachexilischen Ursprung ist kein Zweifel. S. weiter die Schlußbem. zu 89 B.

Psalm 89 20—47 50—52.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Nach einer Hinweisung auf die dem Königtum von Jahwe gegebenen Verheißungen klagt der Dichter über die entsetzliche Lage des Königs, den Jahwe besiegt, flüchtig, seines Glanzes beraubt hat werden lassen.

20 Schon das Metrum, dreihebige Stichen statt vierhebiger, zeigt an, daß wir hier ein neues Gedicht haben, das sich freilich an Ps 89 A anschließt. Es nimmt den Ausgangspunkt aber nicht bei den letzten, son-

Ps 89B [20]*Einst sprachst du im Gesicht*
Zu deinem Frommen und sagtest:
Ich habe ein Diadem gegeben einem Helden,
Erhoben einen Jüngling aus dem Volke.

[21]*Ich habe David, meinen Knecht, gefunden,*
Mit meinem heiligen Oel ihn gesalbt,
[22]*Mit dem meine Hand beständig sein wird*
Und den mein Arm stark machen wird.

[23]*Nicht wird ein Feind sich auf ihn stürzen,*
Ein Frevler ihn nicht beugen;
[24]*Ich werde seine Bedränger zerschmettern*
Und seine Hasser schlagen.

[25]*Meine Treue und Gnade ist mit ihm,*
Und durch meinen Namen erhebt sich sein Horn;
[26]*Und ich werde legen auf das Meer seine Hand*
Und auf den Euphrat seine Rechte.

[27]*Er wird mich rufen: mein Vater bist du,*
Mein Gott und Fels meiner Hilfe;
[28]*Und ich mache ihn zum Erstgeborenen,*
Zum höchsten der Erdenkönige.

---

dern bei den ersten Strophen von 89A. Das אָמַרְתָּ אָז דִּבַּרְתָּ greift auf das אָמַרְתָּ v. 3 zurück. Da im ersten Stichos die nächtliche Vision (II Sam 7 17: חָזוֹן, I Chr 17 15: חָזוֹן) des Nathan gemeint ist, so muß חֲסִידְךָ im Singular gelesen werden. Der junge Held ist natürlich David. עֵזֶר ist ein gedankenloser Schreibfehler für נֵזֶר v. 40 (Dyserinck u. a.). שִׁוָּה עַל wie 21 6. Der Prophet heißt ein חָסִיד: Nathan kennt, nimmt der Verf. ohne weiteres an, das »mosaische« Gesetz, dessen Vertreter, Ausleger, Wächter.

21 22 Ich habe meinen Knecht David gefunden usw.: poetische Umschreibung von II Sam 7 8 f. תִּכּוֹן עִמּוֹ wie נָכוֹן עִם 78 37: wird fest, aufrichtig mit ihm sein, etwas anders als v. 3.

23 24 Zu יַשִּׁיא vgl. 55 16. V. 23b ist, besonders im Text der LXX, aus II Sam 7 10 genommen.

25 26 V. 25b spielt auf v. 18b an. In v. 26b scheint der Plur. נְהָרוֹת aus irriger Auffassung des Distichons seitens der Abschreiber hervorgegangen zu sein, l. בְּנָהָר. Meer und Strom (der Euphrat) sind die Grenzen des davidischen Reiches.

27 28 nach II Sam 7 14. בְּכוֹר und עֶלְיוֹן sind aus Stellen entlehnt, die vom Volk Israel reden (Ex 4 22 Dtn 26 19 28 1); das Ideal des Volkes ist in David verwirklicht. לְמַלְכֵי־אֶרֶץ, Dativ als Umschreibung des stat. constr., schreibt der Verf., weil עֶלְיוֹן überall fast wie ein Eigenname behandelt wird.

29 *Auf ewig bewahre ich ihm meine Gnade,*
Und mein Bund ist zuverlässig für ihn.
30 *Ich mache ewig seinen Samen*
Und seinen Thron wie die Tage des Himmels.

31 *Wenn seine Söhne meine Thora verlassen*
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
32 *Wenn sie meine Satzungen entweihen*
Und meine Gebote nicht bewahren:

33 *So werde ich ahnden mit der Rute ihr Vergehen*
Und mit Schlägen ihre Schuld,
34 *Doch meine Gnade werde ich nicht von ihm entfernen*
Und meine Treue nicht verleugnen.

35 *Ich werde meinen Bund nicht entweihen*
Und nicht ändern, was aus meinen Lippen kam;
36 *E i n e s habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit,*
Wahrlich dem David lüge ich nicht:

37 *Sein Same wird auf ewig sein*
Und sein Thron wie die Sonne vor mir,
38 *Wie der Mond wird er ewig feststehn,*
Und so lange der Himmel ist, beständig sein.

---

29 30 Vgl. II Sam 7 13–16. Tage des Himmels Dtn 11 21. Davids Same und Thron soll ewig sein: wenn nicht fast jeder Satz den Beweis brächte, daß dies Gedicht nachexilisch ist, so sollte man ja nach solchen Ausführungen meinen, der Verf. wisse noch nichts vom Exil und Untergang der davidischen Dynastie, glaube mindestens, daß leibliche Nachkommen Davids wieder auf den Thron kommen sollen!

31 32 ist Vordersatz in deuteronomistischer Breite und Phraseologie zu **33 34**; vgl. II Sam 7 14 f., wonach אֶפֶר v. 34 in אָסִיר zu verbessern ist (vgl. zu 85 5). »Gnade« und »Treue« mit einer gewissen Absichtlichkeit aus v. 2 f. wiederholt. Bemerkenswert sind die starken Ausdrücke, deren sich der Verf. bei Aufzählung der möglichen Vergehen der Davididen bedient, als denke er an die Zensuren, die manche judäischen Könige in den deuteronomistischen Teilen der Königsbücher und in der Chronika erhalten, und sei nicht ganz sicher, ob sein König einwandfrei regiert habe. Aber dann sollte er nach II Sam 7 nur Schläge bekommen und nicht gänzlich verworfen werden.

35 36 מוּצָא שְׂפָתַיִם bedeutet formell gemachte Zusagen, die gehalten werden müssen. אַחַת, E i n e s, eines vor allem anderen, macht auf die Wichtigkeit dessen, was nun in

37 38 als Quintessenz der langen Ausführungen zusammengefaßt wird, aufmerksam: das Königtum kann und darf nicht untergehen. Da

39 *Und nun hast du verstoßen und verschmäht,*
Dich überworfen mit deinem Gesalbten,
40 *Hast abgeschüttelt den Bund mit deinem Knechte,*
Zur Erde hin entweiht sein Diadem.

41 *Du hast niedergerissen all' seine Mauern,*
Seine Bollwerke zu Trümmern gemacht;
42 *Es plündern ihn alle, die des Wegs vorbeikommen,*
Er wurde ein Schimpf seinen Nachbarn.

43 *Du hast erhöht die Rechte seiner Bedränger,*
Hast Freude gemacht all' seinen Feinden;
44 *Hast weichen lassen vor dem Bedränger sein Schwert*
Und ihn nicht bestehen lassen im Kampfe.

45 *Du hast ihn entledigt seines Glanzes*
Und seinen Thron zur Erde gestürzt,
46 *Hast verkürzt die Tage seiner Jugendkraft,*
Hast Schande über ihn gedeckt.

---

der Verf. sich überall an II Sam 7 hält, so muß auch in dem letzten Stichos, v. 38b, den man nicht von der Gottesrede abtrennen kann, נֶאֱמָן nach der Grundstelle erklärt werden; es kann also nicht heißen: der Zeuge im Himmelsgewölk ist zuverlässig. Außerdem ist Gott nach dem Zusammenhang nicht ein Zeuge, sondern ein Kontrahent. Nach dem Parallelismus muß der Sinn sein: so lange der Himmel ist, ist der Thron beständig. Es ist daher zu lesen: וּבְעוֹד הַשַּׁחַק. Damit schließt die lange Rede Jahwes v. 20—38. Jahwe hat sich verpflichtet mit ausdrücklichen Worten, die Nachfolger Davids niemals fallen zu lassen, auch wenn sie sündigen.

39 40 Und nun, nimmt der Dichter das Wort, hat Jahwe dennoch den beschworenen Bund abgeschüttelt! וְאַתָּה v. 39 scheint aus וְעַתָּה verschrieben zu sein, denn die Betonung des »du« ist durch nichts motiviert; das »jetzt« ist Gegensatz zu dem »damals« v. 20: damals sprachst du so und jetzt machst du es so. Ebenso ist נִאַרְתָּ, nur noch Thr 2 7 und ein zweifelhaftes Wort, wahrscheinlich aus נִעַרְתָּ verschrieben (vgl. Neh 5 13).

41 42 Der König wird mit einer festen Stadt oder Burg verglichen, deren Mauern und Bollwerke in Trümmer gelegt sind, die jeder plündern kann (80 15) und die die Nachbarn verhöhnen (44 14).

43 44 Der König hat in einer Schlacht eine vernichtende Niederlage erlitten, Jahwe hat seinen Gegnern geholfen. Für das unverständliche צוּר v. 44a schreibe ich מְצַר nach 44 11. Zu הַקִּמֹתוֹ mit ē statt î s. Ges.-K.26 § 72i.

45 46 In v. 45a ist mit LXX הִשְׁבַּתּוֹ vgl. Hes 34 10 Ex 5 5 zu schreiben. Der König ist, in den Staub geworfen, seiner »Reinheit« beraubt. Die

47 *Wie lange, Jahwe, verbirgst du dich,*
Soll für immer brennen deine Zorneshitze?
50 *Wo sind deine früheren Gnaden,*
Die du David geschworen hast bei deiner Treue?

51 *Gedenke, Herr, des Schimpfes deines Knechts,*
Daß er trägt allen Zank von den Leuten,
52 *Womit beschimpfen deine Feinde, Jahwe,*
Womit sie beschimpfen die Fersen deines Gesalbten!

48 *Gedenke, Herr, was das Leben ist, zu welcher Nichtigkeit du den Menschen geschaffen hast!* 49 *Welcher Mann lebt und sähe nicht den Tod, rettete seine Seele von der Hand Scheols?*

Verkürzung der Zeit der Jugendkraft verstehen DELITZSCH u. a. richtig von frühzeitigem Altern infolge von Gram und Sorge (102 24); über den Tod des Königs müßte der Dichter anders reden (vgl. v. 52).

47 50 Ueber den Einsatz v. 48 49 s. u. V. 47 ist der Stelle 79 5 nachgeahmt, wird aber von Unberufenen der Grundstelle mehr als nötig angeähnlicht sein; ich streiche das כְּמוֹ־אֵשׁ, das neben חֵמָה überflüssig ist, und ziehe לָנֶצַח zum zweiten Stichos. Das zweite Distichon v. 50 spielt auf v. 2 an. In v. 50a ist אֲדֹנָי Zusatz, weil das Metrum überfüllend.

51 52 Die Schlußstrophe ist zum Teil heillos verunstaltet, besonders v. 51b: »daß ich« — wer? — »in meinem Busen trage« — also hege und pflege? — »die Gesamtheit Vieler, die Völker«. Ich halte בְּחֵיקִי für einen Zusatz, der erst nach der Entstellung des Stichos hinzugefügt wurde, und schreibe im übrigen שְׂאֵתוֹ כָּל־רִיב מֵעַמִּים und in v. 51a עַבְדְּךָ (= מְשִׁיחֶךָ v. 52). Zu den Leuten, die den Gesalbten beschimpfen, gehören gewiß auch (oder gar in erster Linie) Leute aus dem eigenen Volk. Nach v. 52b ist der Gesalbte auf der Flucht.

48 49 reißt das Tetrastich v. 47 50 auseinander und ist ein Zusatz, der zu Ps 89 gar nicht paßt, sondern zu Ps 90 gehört, wenn auch nur als Zitat oder als Stoßseufzer eines Lesers an dessen Rand. Für אני v. 48a lies אֲדֹנָי mit HOUBIGANT u. a.

Ps 89 zerfällt also in zwei verschiedene Hälften, von denen die erstere, v. 2—19, in vierhebigen Tetrastichen geschrieben, ein in sich abgerundetes und abgeschlossenes Gedicht, die zweite, v. 20—47 50—52, in dreihebigen Vierzeilern abgefaßt, eine etwas jüngere Fortsetzung ist. In dem Gedicht v. 2—19 ist das Volk und sein König im Glück; das Gedicht selber ist eine liturgische Komposition für einen Festtag des Königtums. In der Fortsetzung v. 20 ff. ist der König, im Widerspruch mit den weitläufig angeführten Verheißungen Jahwes in II Sam 7, im tiefsten Unglück, in der Schlacht besiegt, beschimpft, vor Gram gealtert, flüchtig, sein Thron zu Boden geworfen, sein Diadem entweiht. Dieser zweite Teil, reich an Anklängen an die „makkabäischen" Psalmen, kann nur in die Zeit fallen, als Alexander Jannäus von Demetrius Eukärus besiegt worden und auf die Berge geflohen war (ca. 88 vor Chr.) s. JOSEPHUS Ant. XIII 14 1 2; seine Besiegung durch Ptolemäus Lathurus deckt sich nicht so gut mit allen Einzelheiten. Das Gedicht v. 2—19 kann nicht so sehr viel früher sein. Der Verf. der ersten und der zweiten Hälfte wird ein Priester sein, möglicherweise derselbe Mann, natürlich ein erklärter Anhänger der Hasmonäer.

Ps 90 A [1]*Herr, du bist für und für,*
[2c]*Und von Ewigkeit her bist du Gott,*
[2a]*Bevor Berge geboren wurden*
Und gekreist ward Welt und Erdkreis.

Es ist zu beachten, daß nur Jahwe, nicht dem Könige die Niederlage schuld gegeben wird; ein Gegner der Pharisäer konnte nicht wohl anders (vgl. 18 20 ff.). Merkwürdig ist ja, daß die hasmonäischen Könige in aller Unbefangenheit als Erben der davidischen Verheißungen betrachtet werden, aber ihr Königtum hätte sich ohne diese Substruktion kaum halten lassen; ähnlich ließen sich ja die Priester sogar Nachkommen Aharons nennen (vgl. zu 99 6 f.). Wäre das AT immer in der Hand von unbefangenen Historikern statt von Theologen gewesen, so wäre aus Ps 89 längst der Beweis geführt worden, daß das „Psalterium Davids" noch im ersten Drittel des letzten vorchristlichen Jahrhunderts Gedichte aufgenommen hat. Zum Geist des Psalms vgl. besonders Ps 18 68 99.

89 53 gehört nicht zu dem Psalm, sondern ist die Schlußdoxologie des „dritten Buches" (Ps 73—89).

Psalm 90—106: erster Nachtrag zu Ps 3—89.

Der Charakter des Nachtrags gibt sich darin zu erkennen, daß diese Sammlung im MT nur drei benannte Psalmen (90 101 103) hat und also wohl keinen eigenen Titel trug. Sie gilt jetzt als das „vierte Buch" des Psalters.

Psalm 90 1—12.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Jahwe ist urewig, die Menschen vergänglich infolge der Sünde; möchten sie doch an den Tod denken, um weise zu werden.

1 2 Die erste Strophe ist nicht in Ordnung; der erste und vierte Stichos, v. 1 und v. 2c, sollten, wie schon Bickell gesehen hat, beieinander stehen, der erste ist außerdem überladen. Die ersten Strophen stellen die Ewigkeit Gottes, der schon vor Entstehung der Welt da war und dem tausend Jahre wie ein Tag vorkommen, in Gegensatz zu der Kurzlebigkeit der Menschen, die eine Folge des göttlichen Zornes ist: in einen solchen Gedankengang gehört die Aussage nicht hinein, daß Jahwe »uns« eine Zuflucht gewesen sei. Der Satz: »eine Zuflucht (l. מָעוֹז mit LXX) bist du uns geworden« ist vielleicht von derselben Hand hinzugesetzt, die v. 13—17 anfügte. Auch das עַד־עוֹלָם in v. 2b halte ich für einen Zusatz, der die Einheitlichkeit des uns vom Dichter vorgeführten Bildes von dem »Alten der Tage« (Dan 7) nur stört. Der erste Stichos v. 1 sagt dasselbe was 93 2: Jahwe ist von urher, war immer da. In v. 2a l. das Passiv תְּחוֹלַל, denn der Dichter kann nicht haben sagen wollen, daß Gott schon da war, als er die Welt »gebar«. Das zweite Distichon erinnert an Prv 8 24 f.; es ist eigentlich schade, daß das ernste Gedicht so künstlich anfängt.

3 4 תָּשֵׁב ist die bekannte Verkürzung für תָּשִׁיב. In v. 4b l. עָבַר für יַעֲבֹר. »Und wie eine Wache in der Nacht« mag ein Zitat sein, geht

3 Du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren
Und sprichst: kehrt zurück, Erdenkinder!
4 Denn tausend Jahre sind in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vorbeiging.
und wie eine Nachtwache

5 Du säest sie aus Jahr aus Jahr ein,
Sie sind wie das Gras, das nachwächst:
6 Am Morgen blüht's auf und wächst nach,
Am Abend welkt und verdorrt es.

7 Denn wir vergehen durch deinen Zorn,
Und durch deinen Grimm werden wir fortgeschreckt;
8 Du hast unsere Verschuldungen vor dich gestellt,
Unser Verborgenes ins Licht deines Angesichts.

jedenfalls nicht mehr in den Vers und dient nur dazu, den Eindruck des vorhergehenden schönen Vergleichs abzuschwächen: du lässest die Menschengeschlechter, eines nach dem anderen, in ungezählter Menge an dir vorübergehen, und wenn wieder tausend Jahre, ein Zeitraum für viele Geschlechter, vorbei sind, so dünkt es dich wie uns ein einziger Tag, ja ein vergangener Tag, dessen man nur flüchtig gedenkt und der uns in der Erinnerung wie ein kurzer Augenblick vorkommt. V. 3, der natürlich an Gen 3 erinnern will, wird durch v. 4 erklärt: du kannst uns mit Gleichmut ins Nichts zurückrufen, wir sind ja für dich nur Eintagsfliegen, weil du ewig bist.

5 6 Daß mit זַרְמְתָּם nichts anzufangen ist, beweisen nicht bloß die Exegeten, die es unerklärbar finden, sondern fast noch mehr die, die es erklären können. Ich schlage vor זַרַעְתָּם שָׁנָה שָׁנָה: du säest sie Jahr für Jahr aus. Der Fehler entstand wohl hauptsächlich durch Weglassung des zweiten שָׁנָה. Zu זָרַע vgl. Jes 40 24 Hos 2 25, überhaupt zu dieser Strophe Jes 40 6 ff. In v. 5b ist בַּבֹּקֶר zu streichen. Ich finde diese Darstellung der ersten drei Strophen von Jahwes Verhältnis zu den Menschen von einer düsteren Großartigkeit: auf der einen Seite der urewige Jahwe, gleichmütig Menschensaat aussäend und die Erdenkinder wieder in den Staub zurückschickend, auf der anderen Seite der Mensch wie eine Blume, die zwölf Stunden blüht und dann verdorrt ist, die Menschheit wie das Gras einer ungeheueren Wiese, das immer wieder nachwächst, dessen Halme aber alle ein kurzes Dasein haben. Muß der Mensch durchaus so vergänglich sein? An sich vielleicht nicht, denn

7 8 die Ursache davon ist die Sündhaftigkeit der Menschen. Jahwe mag uns nicht länger leben lassen, weil er zornig ist auf unsere Verschuldung, die er, selbst die uns verborgene, vielleicht sogar uns unbewußte, »vor sich gestellt hat«, ins Licht seines Antlitzes; kaum ist der Mensch da, so schickt er ihn wieder in die Erde. Vielleicht kennt auch dieser Dichter die Vorstellung von der Lichtherrlichkeit, der μορφὴ τοῦ

9 Denn all' unsere Tage wenden sich hinweg,
Durch dein Ueberwallen vergehen wir;
Unsere Jahre sind wie ein Weberschifflein,
Wie ein Murmeln 10 die Tage unserer Jahre.

Ihre Höhe sind siebenzig Jahr,
Und wenn mit Kräften, achtzig Jahr;
Und ihr Stürmen ist Mühsal und Unheil,
Denn es läuft, eilt, und wir fliegen davon.

11 Wer achtet die Stärke deines Zorns,
Und wer sieht an dein Ueberwallen?
12 Unsere Tage zu zählen, solches lehre,
Daß wir einbringen ein weises Herz!

θεοῦ, die den Menschen, wenn sie sie nicht durch den Sündenfall verloren hätten, die Anwartschaft auf ein ewiges Leben würde gegeben haben, vgl. zu 39 12. Zu עֲלוּמֵינוּ vgl. 44 23. מָאוֹר ist einigermaßen befremdlich; vielleicht hat der Verf. מַרְאֵ (für מַרְאֵה) geschrieben: in den Blick deines Gesichts vgl. Jes 11 3; wer מאור oder אור beibehalten will, kann es vielleicht so deuten: Gottes Licht erhellt für ihn dunkle Winkel, wie es das Erscheinen des Gottesmannes bei der Witwe von Zarpath (I Reg 17) oder Jesu bei dem Fischer Petrus (Luk 5 8) tut.

9 10[a] In v. 9 l. בְּעֶבְרָתֶךָ כָּלִינוּ als zweiten Stichos, das Verbum wie v. 7 nach LXX. Der Text des mit שנינו beginnenden zweiten Distichons ist sehr unsicher. Die LXX übersetzt כמו־הגה: ὡς ἀράχνη ἐμελέτων, las also etwa: כמו ארגה הגו; ihr Text ist demnach vollständiger als der hebräische, der eine Hebung zu wenig hat. Ich lese daher כְּמוֹ אָרֹג כִּהֲגָה, wovon die beiden ersten Wörter zum dritten Stichos gehören: unsere Jahre sind (so schnell) wie ein Weberschifflein vgl. Hi 7 6. Für הֲגָה hätte man gern ein Wort, das ein ähnliches Bild ergäbe (z. B. כְּלֵי־גֹמֶא Jes 18 2), aber ich finde keines, wenn ich nicht stark ändern will. Auch שָׁנֵינוּ und שְׁנוֹתֵינוּ neben einander sind nichts weniger als vertrauenerweckend.

10[b–e] Wenn der Dichter בָּהֶם, ihrer sind, geschrieben hätte, so hätte er sich erstens schlecht und prosaisch ausgedrückt und zweitens etwas Unrichtiges gesagt, denn »unser« Leben währt keineswegs im Durchschnitt, sondern nur im günstigen Fall siebenzig Jahre. Lies daher גְּבָהֶם: wenn es hoch kommt, sind es siebenzig Jahre. גָּבַהּ von גּוּהּ; für das zweifelhafte ἅπ. λεγ. חִישׁ schreibt man wohl vorsichtiger mit Bickell u. a. הֻחַשׁ.

11 12 In v. 11[b] liest LXX וּמִוָּרְאַת, danach schlage ich vor וּמִי רֹאֶה; die beiden Verben יָדַע und רָאָה besagen ziemlich dasselbe: wahrnehmen und beachten. Die Strophe erinnert sachlich an Hi 4 17–21; das Zählen der Tage soll uns unsere Kurzlebigkeit, die Folge des auf dem Menschengeschlecht ruhenden göttlichen Zorns, zu Gemüte führen, uns die Frist, die wir noch bis zum mutmaßlichen Lebensende vor uns haben, verständig ausnützen lehren und uns zur geduldigen Ergebung in das un-

Ps 90B [13] *Wende dich her, Jahwe, bis wie lange —!*
Und habe Mitleid mit deinen Knechten!
[14] *Sättige uns bald mit deiner Gnade*
Und laß uns Freude haben an all' unseren Tagen!

[15] *Erfreue uns entsprechend den Tagen, wo du uns gebeugt hast,*
Den Jahren, wo wir Unglück erlebten.
[16] *Es erscheine über deinen Knechten dein Werk*
Und deine Hoheit über ihren Söhnen.

[17] *Es sei über uns die Huld Jahwes,*
[Ja, die Gnade] unseres Gottes über uns!
Und dem Tun unserer Hände gib Bestand;
Ja, dem Tun unserer Hände, gib ihm Bestand!

abwendbare Geschick anleiten. Vielleicht gibt es dann weniger »Stürmen«, weniger Mühsal und Unheil.

Ps 90 1—12 ist ein ergreifendes Gedicht, das an Ps 39 erinnert, aber ganz resigniert mit jener „Weisheit" schließt, die der Geist des Eliphas Hi 4 empfiehlt, und auf die Hoffnung völlig verzichtet, die der Dichter von Ps 39 mit so rührender Bescheidenheit ausspricht. Auch an Koheleth erinnert es, nur daß unser Dichter viel schwermütiger und ernster ist als der vom ehemaligen Weltmenschen zum skeptischen Philosophen gewordene Verf. jenes merkwürdigen Buches. Keiner von diesen Autoren läßt ahnen, daß es eine prophetische Eschatologie gab, die von einer Wiederkehr der goldenen Anfangszeit der Menschheit zu reden wußte. Sie sind aber die beredten Zeugen dafür, daß die Diesseitsreligion auf die Dauer tiefere Gemüter nicht zu befriedigen vermag. Vor einem eigentlichen Pessimismus bewahrt den Dichter der Gedanke, daß wir unser trübes Los selbst verschuldet haben und noch immer verschulden, die Welt also nicht an für sich schlecht war. Trotzdem ist der Gedanke, daß wir unter dem unabänderlich lastenden Gotteszorn leben, furchtbar, niederdrückend, lähmend.

Psalm 90 13—17.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Bitte an Jahwe, dem Volk wieder gnädig zu sein und es für die Unglückszeit, die es durchgemacht hat, wieder mit frohen Tagen zu entschädigen, in der Gegenwart wie in der Zukunft.

13 14 V. 13a wie 6 4 f., v. 13b wie Dtn 32 36 Ex 32 12. בִּבְקֶר in Bälde. V. 14b paßt ganz und gar nicht zu v. 2—12. Eines der beiden Verben dieses zu langen Stichos mag Variante zu dem anderen sein.

15 16 In der letzten Zeit hat man viel Unglück erlitten, ebenso viel Freude möge Jahwe von jetzt an dem Volk bescheren. Der Verf. ist durchaus nicht der Meinung, daß Jahwes Zorn ein für alle Mal auf uns lastet; er war in den letzten Jahren zu spüren, aber wird wieder der gewohnten Freundlichkeit Jahwes gegen seine Knechte weichen. Das »Werk Jahwes« v. 16 (l. עַל v. 16a wie in v. 16b) bedeutet die wunderbare, herrliche Wendung der Dinge, vielleicht sogar den Anbruch der messianischen Zeit, wo Jahwes Majestät sich sichtbar auf das heilige Volk niederläßt und auch bei den Nachkommen bleibt. יְמוֹת nur noch Dtn 32 7.

Ps 91

[1]*Wer im Schirm des Höchsten sitzt,*
Im Schatten des Allmächtigen herbergt,
[2]*Der nennt Jahwe: meine Zuflucht,*
Meine Burg, mein Gott, auf den ich traue.

[3]*Denn Er wird dich erretten*
Von der Falle des Voglers, der Grube des Verderbens;
[4]*Mit seinem Fittich deckt er dich,*
Und unter seinen Flügeln birgst du dich.

[5]*Du wirst dich nicht fürchten vor dem Schrecken der Nacht,*
Dem Pfeil, der fliegt am Tage,
[6]*Vor der Pest, die im Dunkeln einhergeht,*
Vor der Seuche und dem Dämon des Mittags.

---

17 ist in Unordnung. Ich versetze das verloren dastehende עָלֵינוּ von v. 17b eine Zeile höher in die durch das Paseq angedeutete Lücke hinter וְיהִי und setze mit Bickell ein וְהַסֵּךְ vor das אֱלֹהֵינוּ.

Ps 90 B enthält die gewöhnlichen Klagen und Wünsche und ist voll von Entlehnungen. Er scheint eine liturgische Zusatzdichtung zu Ps 90 A zu sein, um diesem Psalm seine Schärfe zu nehmen, indem der Zorn Gottes für etwas Vorübergehendes erklärt wird. Demselben Zweck dient der Einsatz in v. 1.

Psalm 91.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Wer in Gott geborgen ist, ist wohl geborgen, Gottes Engel tragen ihn durchs Leben.

1 2 Daß die Aussprache אֹמַר falsch ist, bedarf keines Beweises; Wellh. will dafür אֱמֹר, aber der Imper. ist keine gute Fortsetzung zu v. 1; Bickell spricht אֹמֵר, was eher angeht, aber es liegt wohl einfach schlechte Orthographie für יֹאמַר vor (s. z. B. Sach 3 5). יִתְלוֹנָן eigentlich: sich ein Nachtquartier machen.

3 4 In v. 3b lies בּוֹר für דֶּבֶר, denn die Pest kommt erst v. 6 und ist auch keine Parallele zu dem Fallrahmen des Vogelstellers; die Grube ist für den Fang größerer Vierfüßler bestimmt. יָסֵךְ, Hiph. von סָכַךְ, mit zurückgezogenem Ton vor der Tonsilbe. V. 4c gehört hinter v. 7c; wer unter den Flügeln Jahwes sitzt, braucht doch keinen Schild.

5 6 Schrecken, d. h. Gefahr der Nacht (durch Räuber, wilde Tiere) wie Cnt 3 8. Für יָשׁוּד, das wohl aus vermeintem יָשַׁד »verbessert« ist, l. mit LXX וְשֹׁד. Die Juden der späteren Zeit kennen Dämonen des Morgens, des Mittags und des Abends; ihre Tätigkeit offenbart sich wohl zunächst im Fieber. Auch קֶטֶב, das (»schlagende«) Verderben, die Seuche, war bei ihnen ein Dämon, wie übrigens ja schon die ältere Zeit den Pestengel kennt. Der letztere ist von Gott in Dienst genommen, die ersteren scheinen wild geblieben zu sein (s. H. Duhm, Die bösen Geister im AT., S. 52 f.).

7 4c »Es« kommt nicht an dich, das Verderben, sei es als Tod auf

7 *Fallen zu deiner Seite Tausend*
Und Zehntausend zu deiner Rechten,
Dir nähert es sich nicht,
4c *Schild und Tartsche ist seine Treue.*

8 *Du siehst es nur mit deinen Augen an,*
Schaust zu, wie den Gottlosen vergolten wird;
9 *Denn du selbst hast an Jahwe deinen Bergeort,*
Den Höchsten machtest du zu deiner Zuflucht.

10 *Kein Unglück kann dir zustoßen,*
Keine Plage herankommen in dein Zelt,
11 *Denn seine Engel entbietet er für dich,*
Daß sie dich bewahren auf allen deinen Wegen.

12 *Auf den Händen tragen sie dich,*
Daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.
13 *Auf Schlange und Otter wirst du treten,*
Wirst zertreten den Junglöwen und den Drachen.

14 »*An mir hält er fest, und ich rette ihn,*
Ich schütze ihn, denn er kennt meinen Namen;
15 *Er wird mich rufen und ich ihm antworten,*
[Wird schreien und ich sagen: da bin ich].

---

dem Schlachtfeld, sei es als Pest. Daß v. 4c hierher gehört, liegt auf der Hand und ist schon von Bickell ausgesprochen, was natürlich von jüngeren Exegeten ignoriert wird, da er doch nicht zur Zunft gehörte.

8 9 Du siehst nur zu, wie die Tausende fallen, bleibst aber selber unberührt. Diejenigen, die in der Schlacht oder in einer Epidemie umkommen, sind Gottlose. Hoffentlich hat der Verf. Ausnahmen zugelassen; s. übrigens II Mak 12 40 ff. In v. 9a l. mit Wellh. מַחְסִךְ; in v. 9b wird מָעוֹנְךָ zu schreiben sein.

10 11 תְּאֻנֶּה: wird zustoßen gemacht werden. Die Engel sind sicher nicht im bildlichen Sinne gemeint; eine Illustration zu diesem Vers ist das Buch Tobit oder Dan 3 usw. צִוָּה, beordern, oft geradezu: schicken. Die Engel füllen den leeren Raum aus, der durch die Entfernung Gottes von seinen Verehrern entsteht. Eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes kennt die alte Welt nicht.

12 13 Ueber eine schwierige und gefährliche Stelle im Gebirge wird der Schützling Jahwes von den Engeln hinweggetragen. Zu v. 13 vgl. Luk 10 19 Jes 43 2. In v. 13a sind Löwe und Otter ein sonderbares Paar, auch tritt man wohl nicht so unversehens auf einen Löwen, endlich kommt der Löwe v. 13b noch einmal, wo er gleich dem Drachen zertreten wird. Lies daher יְחֵל, Reptil, für שָׁחַל vgl. LXX; auch Hi 12 8 ist das Wort וחל mit ש geschrieben, der Dichter schrieb also שׁחל.

14 15a Anführung von Jahwes Verheißung an die Frommen ohne

Bei ihm bin ich in der Not,
Ich reiße ihn heraus und ehre ihn,
16Mit Länge der Tage sättige ich ihn
Und lasse ihn sich weiden an meinem Heil.«

Ps 92 *2Schön ist es, Jahwen Lob zu bringen*
Und zu singen deinem Namen, Höchster,
3Zu verkündigen am Morgen deine Gnade
Und deine Treue in den Nächten,
4Zur zehnsaitigen Leier und zur Harfe,
Zum Spiel auf der Zither.

5Denn du erfreust mich, Jahwe, durch dein Tun,
Ueber die Werke deiner Hände juble ich;
6Wie groß sind deine Werke, Jahwe,
Sehr tief sind deine Gedanken.
7Ein dummer Mensch erkennt es nicht,
Und ein Tor versteht dies nicht.

---

besondere Einleitung. Diese könnte allerdings, wenn nicht v. 14—16 von dritter Hand zugesetzt ist, ausgefallen sein, da die Strophe v. 14 15a nur drei Stichen hat. Will man das nicht annehmen, so kann man den vierten Stichos etwa aus Jes 58 9 ergänzen: יְשַׁוַּע וְאֹמַר הִנֵּנִי.

15b c 16 V. 15c wie 50 15b, v. 16b wie 50 23b; auf welcher Seite die Entlehnung liegt, ist natürlich nicht zu sagen.

Ps 91, in seiner Haltung und Stimmung der schärfste Gegensatz zu Ps 90 A, voll von dem glücklichen Optimismus einer kindlich gläubigen Seele, die von den Erfahrungen und inneren Kämpfen eines Hiob keine Ahnung hat, gehört trotzdem auch zu den Zeugen einer lebendigen Religion; diesem Dichter kann man beinahe den Satz v. 8b verzeihen. Man darf nur nicht den Psalm in einem lang anhaltenden Unglück lesen, da er dann das Gegenteil von dem bewirken könnte, was er bewirken will.

Psalm 92.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Schön ist es, Jahwe zu loben, denn die Gottlosen gehen zugrunde, die Gerechten blühen.

2—4 Nächtliche Lobpreisung Gottes wie 59 17 119 62. Vor עָשׂוֹר v. 4 ist נֵבֶל hinzuzudenken 33 2. הֲגָיוֹן wird irgend eine Art von Musik auf einem Saiteninstrument bezeichnen.

5—7 Jahwes Werke sind so groß und seine Gedanken so tief, daß ein dummer Mensch sie nicht begreift. Ein kluger also wohl? Das klingt sehr überlegen, aber der Verf. scheint sagen zu wollen: in den Geschicken der Menschen waltet Gottes Hand, ein frommer Mensch spürt, glaubt das und erkennt es hinterher, ein unfrommer Mensch achtet nicht darauf, sieht den Zusammenhang und Sinn der Dinge nicht und ist und bleibt eben darum dumm vgl. 94 7 8. Dumm war ich, sagt auch

8 *Wenn die Gottlosen sprossen wie Kraut*
Und blühen alle Uebeltäter,
9 *So ist's, um vertilgt zu werden für immer,*
Du aber bleibst ewig oben, Jahwe;
10 *Denn siehe, deine Feinde kommen um,*
Es zerstreuen sich alle Uebeltäter.

11 *Du hebst mein Horn wie das des Wildochsen,*
Hast mich übergossen mit grünem Oel.
12 *Mit Lust blickt mein Auge auf meine Auflauerer,*
Hören meine Ohren von den Bösewichtern.
13 *Der Gerechte wird sprossen gleich der Palme,*
Wie die Zeder auf dem Libanon wachsen.

14 *Die gepflanzt sind im Hause Jahwes,*
In seinen Vorhöfen sprossen sie;
15 *Noch im Greisenalter werden sie gedeihen,*
Saftig und grünend werden sie sein,
16 *Zu verkünden, daß Jahwe redlich ist,*
Mein Fels und an dem kein Unrecht ist.

Ps 93 1 *Jahwe, der König, ist angetan mit Hoheit,*
Angetan ist Jahwe mit [seiner] Kraft,
Hat sich umgürtet mit Herrlichkeit.

---

der Dichter von 73 22, solange ich Gottes Führung der menschlichen Geschicke noch nicht kannte.

8—10 מָרוֹם v. 9 ist Akk. des Ortes: in der Höhe. Die ersten vier Wörter in v. 10 mögen eine Variante zu den folgenden drei sein.

11—13 In v. 11b muß man wohl mit Olshausen בַּלֹּתַנִי lesen. Eigentlich sollte man stärker eingreifen dürfen, denn die beiden Bilder von v. 11 wirken abscheulich neben einander. In v. 12a wird שׁוּרַי für שׁוּרִי zu lesen sein (5 9); in v. 12b ist קָמִים עָלַי wohl eine Variante dazu.

14—16 Vgl. 52 10 zu der Strophe. In v. 16b will Ktib das kontrahierte עַלְתָּה, Qre das gewöhnliche עִוְלָתָה = עַוְלָה (Ges.-K.[26] § 90g).

Der Verf. macht sich die Sache nicht gerade schwer, man merkt, daß er trotz der obligaten Auflauerer sich wohl fühlt. Die Gottlosen scheinen dieselben Leute zu sein wie in Ps 94 die Sadduzäer; sie sind dumm, weil sie die göttlichen Absichten nicht begreifen wie der Verfasser.

Psalm 93.

Versmaß 3. 3. 3. Lobpreisung Jahwes, dessen Thron feststeht, der Sieger war über das chaotische Urmeer, dessen Gesetz zuverlässig ist, dessen Tempel Heiligkeit gebührt für alle Zeit.

1 (bis אָז). Die erste Strophe ist in schlechtem Zustande. Ich spreche zunächst מָלַךְ aus metrischen Gründen, verbinde ferner das ו, das die

Fest steht die Erde ohne Wanken,
2Fest dein Thron von längst her,
Von urher bist du [Gott].

3Es erhoben die Fluten, Jahwe,
Erhoben die Fluten ihre Stimme.
Erhoben die Fluten ihren Lärm.

4Ueber die Donner der vielen Wasser,
Hehr über die Brandungen des Meeres,
Hehr in der Höhe ist Jahwe.

5Deine Zeugnisse sind sehr zuverlässig,
Deinem Hause gebührt Heiligkeit,
Jahwe, auf die Länge der Tage.

LXX vor התאזר hat, mit dem עז zu עֻזּוֹ und verwandele endlich das אַף v. 1b, mit dem sich nichts Rechtes anfangen läßt, in אַדֶּרֶת (das ת vor תכון durch Haplographie ausgefallen). Die alten Manuskripte waren vielfach sehr kompreß geschrieben. Von Jahwes Bekleidung sprechen die Späteren seit Jes 6 1 sehr oft.

1b 2 Den dritten Stichos vervollständigt Bickell durch עַד־עוֹלָם; mir scheint es einfacher, ein אֵל vor אַתָּה einzusetzen (90 2). Seine Größe hat sich Jahwe »damals«, אָז, erkämpft, als er den entscheidenden Sieg über die »Fluten« gewann, die ihm die Herrschaft streitig machten. In diesem Kampf hat er seinen Thron, den Himmel, und den Erdkreis ein für alle Mal sicher gestellt (vgl. zu 8 3).

3 Der Kampf wird kurz beschrieben. Als die Erde gegründet werden sollte, erhob sich dagegen das chaotische Meer mit wildem Lärm, s. noch 89 10 11 und die dort angeführten Stellen. Die meisten Dichter lieben diese »Mythologie« mehr als die trockene Darstellung von Gen 1. דֳּכִי, das Zusammenschlagen, vielleicht der Waffen beim Beginn des Kampfes, nur hier. ישאו v. 3b ist doch wohl bloß aus נָשְׂאוּ verschrieben.

4 In v. 4b lese ich mit Dyserinck u. a. אַדִּיר מִמִּשְׁבְּרֵי. Jahwe wurde der Sieger im Kampfe und thront nun als König in der Höhe, aber das chaotische Meer ist noch immer da.

5 Das Gesetz mit seinen »Bezeugungen« von Lohn und Strafe soll wohl als sozusagen zweite Schöpfung gelten, als die Grundlegung der geistigen Weltordnung nach der physischen. Infolge dieser Schöpfungen gebührt dem Hause des Weltkönigs Heiligkeit (zu נאוה s. Ges.-K.[26] § 75 kk), muß Jahwe ein Kult gewidmet werden. Einen guten Uebergang von v. 1—4 zu v. 5 hat der Verf. nicht herzustellen gewußt.

Eine liturgische Komposition, nach der LXX bestimmt für den „Tag des Vorsabbats, als die Welt gegründet war". Die LXX beweist damit ein besseres Verständnis des Psalms, als die Exegeten, die ihn allegorisch deuten und auf irgend ein geschichtliches Ereignis beziehen.

Ps 94 [1]*Gott der Rache, Jahwe,*
Gott der Rache, leuchte auf!
[2]*Erhebe dich, Richter der Erde,*
Bringe Vergeltung an die Stolzen.

[4]*Bis wann sollen die Gottlosen, Jahwe,*
Bis wann die Gottlosen frohlocken?
[4]*Es sprudeln, reden Freches,*
Ueberheben sich alle Uebeltäter.

[5]*Dein Volk, Jahwe, zermalmen sie,*
Und dein Erbe drücken sie nieder,
[6]*Witwe und Fremdling erwürgen sie,*
Und die Waisen ermorden sie.

[7]*Und sie sagen: Jah sieht's nicht,*
Und der Gott Jakobs merkt's nicht:
[8]*Merkt's doch, ihr Dümmsten im Volk,*
Und ihr Toren, wann wollt ihr klug werden?

[9]*Der das Ohr pflanzte, sollte nicht hören?*
Oder der Bildner des Auges nicht sehen?
[10]*Wird der, der die Leute unterweist, nicht rügen,*
Ist der, der die Menschen lehrt, ohne Einsicht?
[11]*Jahwe kennt die Gedanken der Menschen, daß sie eitel sind.*

Psalm 94.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Zorniger Klageruf wider die „Stolzen", die das Volk bedrücken, wider den Thron des Verderbens, der die „Gerechten" zu vernichten sucht, unter anderem durch Prozesse.

1 2 In v. 1[b] ist הוֹפִיעָה oder besser הוֹפִיעָה zu lesen; vgl. 50 2[b]. הִנָּשֵׂא wie 7 7. עַד v. 2[b] soll doch wohl עַל sein. Die גֵּאִים glauben wir schon in Ps 9 10, sowie in dem unserem Gedicht nahe verwandten Ps 59 (6 9) gefunden zu haben, s. die Schlußbemerkung zu Ps 59.

3 4 Die triumphierenden Gottlosen sind der Priester- und Kriegeradel. יַבִּיעוּ wie 59 8. יְתַאַמְּרוּ nur hier (s. übrigens zu 17 11): sie gebärden sich herrisch, von אָמַר, befehlen, vgl. das arabische Emir. Die folgende Strophe

5 6 erhebt gegen die Regierenden dieselben Vorwürfe, die die Propheten gegen die oberen Stände ihrer Zeit zu richten pflegen; vgl. auch Ps 82 10 14. V. 6 wird aber doch wohl übertreiben, mindestens den einen oder anderen vorgekommenen Fall verallgemeinern. Der Verf. ist ein grimmiger Hasser.

7 8 Daß die Machthaber töricht sind, sagt auch 82 5 14 5. »Dumme und Toren« wie 92 7. »Ihr dümmsten im Volk«: den Superlativ bringt das בָּעָם hervor, das zugleich zeigt, daß es sich um einheimische Machthaber handelt. Jene Priester sollten ja eigentlich die Erleuchtetsten sein.

12 Glücklich der Mann, den du unterweisest, Jah,
Und aus deiner Thora belehrst,
13 Ihm Ruhe zu geben vor den Tagen des Unglücks,
Bis dem Gottlosen die Grube gegraben wird.

14 Denn Jahwe verstößt sein Volk nicht
Und verläßt sein Erbe nicht,
15 Denn zum Gerechten wird das Regiment sich wenden
Und ihm folgen alle Herzensgeraden.

---

9 10 Der Verf. bringt nun den Beweis ihrer Dummheit. Seine demonstratio ad hominem wird die Angegriffenen wenig gerührt haben, mochte aber auf das »Volk« immerhin von Einfluß sein. Der Verf. vergißt, daß er den Satz: Gott siehts nicht, selber formuliert hat und zu beweisen hätte, daß die Gegner ihn als richtigen Ausdruck ihrer Ansicht von Gott anerkennen müssen, bevor er ihn mit der von ihm versuchten kindlichen Logik widerlegt. Lies v. 10 מְיַסֵּר (statt הַיֹּסֵר), das Synonym von מְלַמֵּד ist, wie v. 12 zeigt: der Lehrer und Erzieher übt doch immer auch das Züchtigungsrecht aus, sollte Gott das nicht auch tun? Ist nicht der Mann, der uns diese Unterweisung schenkt, selber ein Schulmeisterlein gewesen? In v. 10^b l. מְדַעַת. גּוֹיִם bedeutet nicht die Völker oder Heiden, sondern die Leute, wie das parallele אָדָם zeigt.

11 ist eine Randbemerkung, die nicht in den Zusammenhang hineinpaßt, auch keine metrische Form hat. Die Gedanken der Gottlosen, die Witwen und Waisen totschlagen, sind nicht eitel, sondern böse.

12 13 Glücklich der, der Jahwes Schüler im Gesetz ist, denn er hat Ruhe vor den bösen Tagen. Das Studium der Thora, dem er obliegt, hält ihn von den öffentlichen Händeln fern und bewahrt ihn vor den Gefahren, mit denen die »Stolzen« und »Gottlosen« so manchen bedrohen, der ihnen im Wege steht. Der Verf. spricht hier offenbar von sich selbst; er tut seine Pflicht als Thorastudent und Lehrer und bleibt ungeschoren, beobachtet aber ebenso wie der Verf. von Ps 59 das Treiben der Machthaber aus der Ferne und erwartet den Tag, wo die Gottlosen abgewirtschaftet haben und abgetan werden wie böse Tiere, die verscharrt werden.

14 15 Dieser Tag muß kommen, denn Jahwe läßt sein Volk nicht im Stich. In v. 15^a ist mit Pesch. Symm. צֶדֶק auszusprechen: das Recht und dessen Verwaltung, das Regiment wird sich dem Gerechten, den Pharisäern, zuwenden. Geschähe das nicht, so wäre das so viel wie wenn Jahwe von seinem Volk sich abgewendet, es verstoßen hätte, es wäre der Untergang der Religion. Aber Jahwe, der »in Jakob herrscht« (59 14), wird es nicht dahin kommen lassen, und wenn erst die Gerechten die Macht haben, werden die besseren Elemente im Volk, die Herzensgeraden, ihnen willig folgen. Man merkt, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer sich als die Leute der Zukunft betrachten (vgl. noch 58 11 12).

16 17 Das לִי in den beiden Stichen von v. 16 ist doch wohl bloß

16 *Wer erhebt sich mir gegen die Uebeltäter,*
Wer stellt sich mir gegen die Unheilsstifter?
17 *Wäre Jahwe nicht mir zur Hilfe,*
So hätte meine Seele sich niedergelegt im Schweigen.

18 *Wenn ich denke: es wankt mein Fuß,*
Deine Gnade, Jahwe, stützt mich;
19 *Mehren sich in mir meine Beunruhigungen,*
Deine Tröstungen ergötzen meine Seele.

20 *Wird dich zum Verbündeten haben der Unheilsthron,*
Der Mühsal schafft über's Maß hinaus?
21 *Die, die auf die Seele des Gerechten lauern*
Und unschuldiges Blut verurteilen?

22 *Und es sei Jahwe mir zur Burg*
Und mein Gott zum Felsen meiner Zuflucht,
23 *Und er wende auf sie ihr Unheil*
Und vernichte sie in ihrer Bosheit!

---

der dat. ethic. Ungeduldig fragt er: wird sich keiner gegen die Machthaber erheben? Er selber fühlt sich offenbar nicht als Kämpfer oder gar Führer. Er kann sich gegenwärtig nur auf Jahwe verlassen; das allein bewahrt ihn davor, aus Gram und Erbitterung zu sterben. דוּמָה ist Scheol vgl. 115 17.

18 19 שַׂרְעַפַּי mit eingesetztem ר wie 139 23 für שְׂעַפַּי Hi 4 13 20 2, aufgeregte Gedanken. Welche Sorgen und Tröstungen gemeint sind, sagt

20 21 Kann Jahwe es mit der herrschenden Partei halten? Das ist unmöglich. Zu יְחַבְּרֶךָּ für יַחְבְּרֶךָּ s. Ges.-K.[26] § 60 b. עֲלֵי־חֹק heißt doch wohl bloß: über das [erträgliche] Maß hinaus. In v. 21[a] l. יָגוֹרוּ nach 59 4 56 7. Der Unheilsthron ist allem Anschein nach der des Alexander Jannäus, dessen Verordnungen und Prozesse die Pharisäer niederhalten oder vernichten sollten; v. 21[b] hebt speziell die ungerechten Prozesse hervor, die Unschuldige »schuldig machen«.

22 23 Statt des Impf. cons. liest man doch wohl besser die Jussive וְיֵשֶׁב und וְיַהְּ, da die Gegner noch keineswegs vertilgt sind, vielmehr noch die Gewalt in Händen haben. V. 23[b] mag Stoßseufzer eines Gleichgesinnten sein, ist jedenfalls zu streichen.

Ps 94 gehört in eine Reihe mit Ps 56—59 82 140, überhaupt mit den Psalmen, in denen die Pharisäer die hasmonäischen „Stolzen", „Frechen", „Götter", „Löwen" usw. bekämpfen. Er ist jedenfalls noch vor dem Bürgerkrieg abgefaßt, da der Verf. noch keinen weiß, der für die Sache der „Gerechten" gegen die Machthaber auftreten will.

Psalm 95 1—7[a].

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Aufforderung zum Lobe Jahwes, des Schöpfers und Herrn der Welt, des Gottes Israels.

Ps 95 A [1]*Auf, laßt uns Jahwen jubeln,*
Zujauchzen dem Fels unsers Heils,
[2]*Laßt uns treten vor sein Angesicht mit Lob,*
Mit Gesängen ihm zujauchzen!

[3]*Denn ein großer Gott ist Jahwe*
Und ein König über alle Götter,
[4]*In dessen Hand die Gründe der Erde sind,*
Und dem die Gipfel der Berge gehören.

[5]*Dem das Meer gehört, da er es gemacht,*
Und das Trockene, das seine Hände gebildet:
[6]*Kommt, wir wollen ihm huldigen und uns beugen,*
Wollen knien vor dem, der uns gemacht hat!

[7]*Denn Jahwe, er ist unser Gott,*
Und wir das Volk — —
— — — — — seiner Weide
Und die Schafe — — seine Hand.

---

1 2 Daß das Gedicht ein Tempelgesang sein will, merkt man schon an dem לְכוּ. Ob der Verf. zweimal נְרִיעָה resp. נָרִיעַ geschrieben hat, steht dahin, vielleicht steht eines von ihnen für נְגִילָה oder נָגִיל.

3 4 Der LXX ist in v. 4 ein Stichos aus 94 14 hineingeraten! V. 3 ähnlich wie 96 4 97 9; man kann bei Gedichten dieser Art niemals mit Sicherheit sagen, ob ein Vers ihnen ursprünglich angehört oder zugesetzt ist. Relativsätze wie am Anfang von v. 4 und 5 werden ähnlich wie die Partizipien seit Deuterojesaia gern in pathetischen Verherrlichungen Jahwes verwendet: »Er, der . . .« Zu dem ἅπ. λεγ. מֶחְקְרֵי vgl. חֵקֶר, Meeresboden, Hi 38 16. Den Tiefen der Erde stehen gegenüber die תּוֹעֲפוֹת der Berge, wahrscheinlich ihre Gipfel, Zacken, Hörner u. dgl. (Num 23 22 24 8: die ת׳ der Wildochsen).

5 6 In v. 5[a] l. יָם, da auch יַבָּשֶׁת keinen Artikel hat. Jahwen gehört das alles, weil er es geschaffen hat vgl. 24 1 2. Das יהוה von v. 6[b] ist wohl, da es den Stichos überfüllt, nach v. 7[a] zu versetzen, wo eine Hebung fehlt. Freilich ist die letzte Strophe

7 in einem Zustande, daß man fragen kann, ob sie nicht zugesetzt ist. Jedenfalls ist sie verstümmelt und entstellt; der Satz: Jahwe ist unser Gott und wir seine Schafe, ist wunderlich, der Ausdruck »Volk seiner Weide« sonderbar, nicht minder das »Schafe seiner Hand«. Natürlich lassen sich die Stichen leicht vervollständigen, z. B. der zweite durch נַחֲלָתוֹ, der dritte durch Vorsetzung von וְעֵדֶר, der vierte durch Einsetzung von קָנָה בְּ, aber wer kann wissen, welche Phrasen dem Autor beliebt haben.

Eine harmlose Komposition des beauftragten Liturgen wie viele der folgenden Psalmen. Wahrscheinlich bildete von vornherein die Fortsetzung

Ps 95 B

7b— — — — — — — — heute,
Wenn ihr doch hörtet auf meine Stimme!
10Verhärtet euer Herz nicht wie zu Meriba,
Am Tag von Massa in der Wüste,
9Wo mich versuchten eure Väter,
Mich prüften, auch meine Werke sahen!

10Vierzig Jahre lang hatte ich Verdruß
An [jenem] Geschlecht und sprach:
Ein Volk irrenden Herzens sind sie,
Ja, sie kennen meine Wege nicht,
11Sodaß ich schwur in meinem Zorn:
Sie sollen nicht in mein Wohnland kommen!

Ps 96

1Singet Jahwen neuen Sang,
Singet Jahwen, alle Welt!
2Singet Jahwen, preist seinen Namen,
Verkündet von Tag zu Tage sein Heil!
3Erzählt unter den Völkern von seiner Herrlichkeit,
Unter allen Nationen von seinen Wundern!

Psalm 95 7b—11.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Mahnung an das Volk, auf Jahwe zu hören und es nicht zu machen wie die Väter in der mosaischen Zeit.

7b 8 9 Vom ersten Stichos ist nur הַיּוֹם da; zu dem zweiten vgl. 81 9b. Meriba und Massa s. Ex 17 1 ff. Num 20 1 ff.

10 11 Statt בְּדוֹר, das in seiner Unbestimmtheit keinen Sinn gibt, ist mit LXX בַּדּוֹר הַהוּא zu schreiben. אֲשֶׁר v. 11 ist Konjunktion. מְנוּחָה bedeutet nur Niederlassung, Wohnsitz, nicht etwa Ruhe, Ruhestatt, vgl. z. B. Gen 49 15. Zu Jahwes Schwur s. Num 14 21 ff.

Geradeso wie in Ps 81 ist auch hier an eine Aufforderung zum Lobe Gottes v. 1—7a eine Mahnung (Ps 81: עֵדוּת) angeschlossen; so liegt die Annahme nahe, daß dies in der liturgischen Festordnung begründet war. Ps 95 A und B können nur den Anfang einer größeren Liturgie gebildet haben.

Psalm 96.

Versmaß 4. 4 | 4. 4 | 4. 4. Aufforderung an Israel, Jahwe zu preisen, an die Völker, ihm zu huldigen, an die ganze Schöpfung, ihm zuzujubeln. Verwendet in I Chr 16 23—33 (nebst Teilen von Ps 105 und 106).

1—3 In I Chr 16 23 fehlt der erste und der dritte Stichos, aber nur weil dort ein anderes Lied (aus Ps 105) vorhergeht. Aus בַּגּוֹיִם v. 3 ist zu schließen, daß bei »aller Welt« v. 1 hauptsächlich an die Juden gedacht wird; die Völker selber werden v. 7 besonders angeredet. Den Ausdruck »neues Lied« hätte der Verf. nicht brauchen sollen, denn das

[4]*Denn groß ist Jahwe und sehr zu rühmen,*
Hehr ist er über alle Götter.
[5]*Denn alle Götter der Völker sind Nichtse,*
Aber Jahwe hat den Himmel gemacht.
[6]*Hoheit und Erhabenheit ist vor ihm,*
Kraft und Pracht in seinem Heiligtum.

[7]*Gebet Jahwen, ihr Sippen der Völker,*
Gebet Jahwen Ehre und Kraft,
[8]*Gebet Jahwen die Ehre seines Namens,*
Traget Gabe, kommt in seine Vorhöfe,
[9]*Huldigt Jahwen im heiligen Schmuck,*
Bebt vor ihm, alle Welt!

[11]*Es freuen sich die Himmel, juble die Erde,*
Es donnere das Meer und was es füllt!
[12]*Es frohlocke das Feld und alles was in ihm ist,*
Auch jubeln alle Bäume des Waldes
[13]*Vor Jahwe, denn er kommt zu richten*
Den Erdkreis mit Recht und die Völker mit Treue.

---

ganze Gedicht ist eine Zusammenstellung von Zitaten, aber der Ausdruck ist freilich selber ein Zitat (aus Jes 42 10).

4—6 V. 4a aus 48 2. מִקְדָּשׁ v. 6b ist wohl der Himmel, in I Chr 16 27 steht dafür בִּמְקֹמוֹ; nebenbei wieder ein Beispiel, wie die Abschreiber abschreiben, denn an absichtliche Aenderung ist nicht zu denken, da selbst offenkundige Schreibfehler mit abgeschrieben sind, also ganz gedankenlos, aber eben lüderlich, abgeschrieben wurde. Daß Jahwe der wahre Gott ist, wird dadurch bewiesen, daß er der Schöpfer ist. Allerdings hatten andere Völker ähnliche Aussagen über die Tätigkeit gewisser Götter in der Urzeit, aber der Verf. dürfte darüber in glücklicher Unwissenheit gewesen sein oder hat sie, wie es die Sibyllendichtungen tun, als Plagiate aus der Lehre des Mose angesehen. Die folgende Strophe

7—9 ist Nachahmung von 29 1 2. Für die Gottwesen setzt der Verf. die Heiden ein, die daher auch aufgefordert werden, Tribut zu bringen und vor Jahwe zu beben; dafür dürfen sie »im heiligen Schmuck« am Tempelgottesdienst teilnehmen. Tritosacharja verlangt dasselbe von den Völkern wenigstens für das Laubhüttenfest (Sach 14).

10—13 weicht ziemlich stark von I Chr 16 30b—33 ab, besonders mit v. 10. V. 10c fehlt in I Chr, v. 10a steht dort in etwas anderer Form hinter unserem v. 11a, bei näherem Zusehen merkt man, daß v. 10a und 10b in I Chr erst nachträglich eingesetzt sind. Wenn auch im Psalm v. 10a hinter v. 7 ff. nicht mehr angebracht ist, v. 10b = 93 1c sich mindestens nicht gut mit v. 9b verträgt, so glaube ich, v. 10 mit Ortenberg u. a. streichen zu müssen. In v. 11a bilden, wie Bickell entdeckt hat, die Anfangsbuchstaben der vier Wörter den Namen יהוה, in v. 11b die

Ps 97 [1]*Jahwe ist König, es juble die Erde,*
Es freuen sich viele Meerländer!
[2]*Gewölk und Dunkel ist um ihn,*
Recht und Gerechtigkeit sind die Stützen seines Throns.
[3]*Feuer geht vor ihm her*
Und flammt rings um seine Schritte.

[4]*Seine Blitze erleuchten den Erdkreis,*
Die Erde sieht es und bebt;
[5]*Die Berge zerschmelzen wie Wachs*
Vor dem Herrn der ganzen Erde;
[6]*Die Himmel erzählen von seiner Gerechtigkeit,*
Und alle Völker sehen seine Herrlichkeit.

Anfangsbuchstaben der drei Wörter den Namen יְהוּ, ist das eine Spielerei des Autors oder des Abschreibers? vielleicht in v. 11b ein Spiel des Zufalls, dessen Entdeckung den Abschreiber dazu begeistert hat, in v. 11a durch Einsetzung des Artikels vor שמים und ארץ dasselbe Kunstwerk zu schaffen. In v. 12b lies אַף für אז. In v. 13 scheint כִּי בָא לִשְׁפֹּט הָאָרֶץ aus I Chr eingetragen zu sein, worauf dann das folgende לִשְׁפֹּט in das jetzige יִשְׁפֹּט »verbessert« wurde.

Eine gewiß sehr unbedeutende Komposition, die ja aber wieder wie so viele Festlieder zeigt, daß der Tempelkult, wenigstens der festliche, die Idee des Monotheismus und des allumfassenden Gottesreiches dem Volk lebendig erhielt.

Psalm 97.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Jahwe ist König, vor seiner majestätischen Erscheinung bebt die Erde und werfen sich die Götter nieder, während Zion sich seines Regiments freut. Er liebt und schützt die Gerechten.

1—3 Eine Reihe von Sätzen, die von überall her entlehnt sind und deren Gedanken bunt durcheinander laufen. Der Anfang wie 93 1 99 1, das Uebrige in v. 1 Variation von 96 11. Die אִיִּים aus Deuterojesaia. Gott wohnt natürlich nicht, wie man aus v. 2a schließen könnte, im Dunkel, sondern im hellsten Licht, aber der Wolkenhimmel verbirgt ihn den Menschen. V. 2b = 89 15a, an dieser Stelle nicht sonderlich gut angebracht. V. 3a ähnlich wie 50 3. In v. 3b ersetzt Wellh. das unnütze צָרָיו sehr glücklich durch צָעָדָיו.

4—6 Die Perfekte sind natürlich nicht auf eine geschichtliche Theophanie zu deuten. Der Verf. ist ja ein sehr mittelmäßiger Poet, wird aber doch nicht ein Ereignis zu erzählen beginnen, um sofort zu vergessen, was er eigentlich gewollt hat. Er schildert etwas, was einmal und immer wieder ist und geschieht, holt sich freilich dabei seine Zitate auch aus den Darstellungen Anderer von Theophanien und kann das tun, weil jedes Gewitter auch eine Art von Theophanie ist. V. 4a = 77 19b, v. 4b ähnlich wie 77 17b, v. 5a nach Mch 1 4, v. 5b nach Mch 4 13 Sach 4 14

7 *Zuschanden werden alle Verfertiger von Schnitzbildern, die sich der Nichtse rühmen.*

7c *Alle Götter huldigen ihm,*
8 *Zion hört es und freut sich,*
Und es jubeln die Töchter Judas
Wegen deines Regiments, Jahwe,
9 *Denn du bist der Höchste auf der ganzen Erde,*
Sehr erhöht über alle Götter.

10 *Jahwe liebt, die das Böse hassen,*
Bewahrt die Seelen seiner Frommen;*
11 *Licht strahlt auf dem Gerechten*
Und den Herzensgeraden Freude;
12 *Freut euch in Jahwe, ihr Gerechten,*
Und bringt Lob seinem heiligen Gedächtnis!

* *von der Hand der Gottlosen rettet er sie*

---

usw.; v. 6a = 50 6. In v. 5a ist מלפני יהוה zu streichen. צְדָקוֹ v. 6a mag die richterliche Gerechtigkeit des Himmelsherrn bedeuten sollen; Jahwes »Herrlichkeit« sieht alle Welt im Gewitter.

7—9 V. 7a b ist ein törichter Einsatz; die Bildverfertiger, die sich der Götter rühmen, werden daran durch ein Gewitter nicht irre; außerdem nimmt sich der Einsatz sehr häßlich vor v. 7c aus, wo die Elohim wie die bne Elim von Ps 29 Jahwen huldigen. Zion freut sich über das Gewitter. V. 8 nach 48 12; die מִשְׁפָּטִים sind die Kundgebungen des Weltregiments Jahwes, für die das Gewitter das Symbol und oft auch die Einleitung bildet. Zu v. 9 vgl. 47 3 10 83 19 95 3. V. 9a ist überladen und entweder das יהוה zu streichen oder in beiden Stichen die 3. pers. herzustellen.

10—12 Die Strophe sieht aus wie nachträglich angehängt, weil der Verf. keinen Uebergang fand. V. 10a unterbricht in der jetzigen Gestalt den Zusammenhang von v. 9 und 10b ff.; l. daher mit Wellh. אֹהֲבֵ und שֹׂנְאֵי. V. 10c ist wohl erst zugesetzt, nachdem v. 10a seine jetzige Gestalt erhalten hatte und v. 10b nun ein paralleles Glied nötig zu haben schien; die Gottlosen sind hier sehr entbehrlich. In v. 11a ist זרע Schreibfehler für זָרַח vgl. LXX. V. 12a wie 32 11a, v. 12b = 30 5b.

Der Psalm spricht die Empfindungen aus, die der Jude beim Gewitter hat: es zeigt Jahwes Königsmacht, die die Welt zur Unterwerfung und Anbetung nötigt, den Juden aber mit Freude und dem Gefühl der Sicherheit erfüllt. Wenn nur der Psalm nicht fast ganz aus Entlehnungen bestände und wenn diese doch etwas geschickter an einander gereiht wären! Der Verf. ist sehr belesen: war es nicht der Sammler selber, der diese Loblieder zur Füllung seiner Nachtragssammlung verfertigte?

Psalm 98.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Lobpreisung Jahwes, der Wunder tut, dessen Gnade gegen Israel alle Völker sahen, den auch die Natur als den Weltregenten ehren soll.

Ps 98

1 Singt Jahwe neuen Sang,
Es half ihm seine Rechte
Denn Wunder tat er,
Und sein heiliger Arm.

2 Kund tat Jahwe sein Heil
Er enthüllte seine Gerechtigkeit,
Vor den Augen der Völker,
3 Gedachte seiner Gnade.

Nicht hielt er zurück seine Treue
Es sahen alle Enden der Erde
Dem Hause Israel,
Das Heil unseres Gottes.

4 Jauchzt Jahwen, alle Welt,
5 Spielt Jahwen mit der Zither
Brecht aus in Jubel!
Und lautem Sange!

6 [Jauchzt] beim Trompetenschall
Jauchzt vor [unserem Gotte],
Und Klang der Posaune,
Dem König Jahwe!

7 Es donnere das Meer und was es füllt,
8 Es klopfen die Fluten in die Hand,
Der Erdkreis und die darauf wohnen,
Jubeln zumal die Berge —

9 Vor Jahwe, denn er kommt,
Wird richten den Erdkreis mit Recht
Zu richten die Erde,
Und die Völker mit Gradheit.

1 Ein »neues« Lied wie Ps 96. Vgl. zu der Strophe Jes 59 16 63 5; der heilige Arm aus Jes 52 10.

2 3a Weitere Ausbeutung von Jes 52 10. Die צְדָקָה wie bei Deuterojesaia die helfende Gerechtigkeit, sachlich gleichbedeutend mit יְשׁוּעָה. In v. 2c vermißt man den Auftakt.

3b–e Vor אֱמוּנָתוֹ ist etwas ausgefallen, wie das Paseq anzeigt, aber schwerlich לְיַעֲקֹב, wie die LXX hat, sondern ein Verbum und dann (wegen der LXX): לֹא עָקַב: er hemmte nicht. Das zweite Distichon wieder nach Jes 52 10. Welche Wunder in v. 1–3 gemeint sind, wird nicht verraten. Mag gemeint sein, was da will, so drückt sich der Verf. sehr hyperbolisch aus, es wäre denn, daß er wie sein Vorbild, Deuterojesaia, die große Zukunftswendung im Auge hätte, aber er spricht doch nicht von der Zukunft, sondern von der Vergangenheit. Es scheint, daß er in der Absicht, ein liturgisches Lob- und Danklied zu verfassen, sich einfach von seinen jesaianischen Stellen hat ins Schlepptau nehmen lassen, ohne viel zu fragen, ob die Entlehnungen für seinen Zusammenhang so genau passen oder nicht, sind es doch heilige Worte. Dergleichen kennen wir auch unter uns.

4 5 Zweimal זמרו und noch ein זמרה, außerdem zwei כנור ist des Guten zu viel; das erste זמרו (v. 4) und das zweite כנור werden gestrichen werden müssen. Vielleicht schreibt man auch nach der Grundstelle für ורננו besser רְנָה (Jes 52 9). קוֹל זִמְרָה wie Jes 51 3.

6 Dagegen ist vor den Trompeten ein Verb ausgefallen und vielleicht,

Ps 99 [1]*Jahwe ist König — es beben die Völker!*
Thront auf Cheruben — es wanke die Erde!
Jahwe in Zion ist groß [und erhaben];
Ja, erhaben ist er über alle Völker,
Loben sollen sie deinen Namen, den großen und hehren,
Heilig ist er!

[4]*Und Königsmacht, du hast sie aufgerichtet,*
Geradheit, Recht und Gerechtigkeit
Hast du in Jakob geschaffen.
[5]*Erhebt Jahwe, unseren Gott,*
Und huldigt vor dem Schemel seiner Füße!
Heilig ist er!

---

da leider eines der überflüssigen זמרו nicht gut mit ihnen harmoniert, ein הָרִיעוּ vorzusetzen, das in v. 6b wieder aufgenommen wird. In v. 6b scheint wieder das Paseq einen Ausfall, etwa des Wortes אֱלֹהֵינוּ, anzuzeigen.

7 8 V. 7a = 96 11b. Die Ströme v. 8 sollen in die Hände schlagen wie Jes 55 12 die Bäume und 47 2 die Völker; für das aramäische מְחָא hat 47 2 das hebräische תִּקְעוּ.

9 vgl. 96 13. Welcher von zwei kompilatorischen Psalmen ist in einem solchen Fall als Original anzusehen? Oder stammen die beiden »neuen Lieder« 96 und 98 von demselben Verfasser? Vielleicht gehört der an sich bedeutsamere Schlußsatz beider Psalmen keinem von ihnen als Eigentum, sondern ist altes Gut des Tempelrituals: Jahwe tritt (beim Opfer) aus seiner »heiligen Wohnung« hervor als der Regent der Welt (vgl. Sach 2 17 Hab 2 20).

Der Psalm könnte wegen der Posaunen für den Neujahrsgottesdienst bestimmt gewesen sein wie Ps 47. Der Verf. hat sich wieder die Sache nicht schwer werden lassen.

Psalm 99.

Versmaß 4. 4. 4 | 4. 4 | 2; der letzte zweihebige Stichos eine Art Kehrvers. Das kunstvolle Gedicht verherrlicht Jahwe und das Königtum und Priestertum, das er Israel gegeben hat.

1—3 Zu dem Ausdruck »thronend auf den Cheruben«, der ungefähr dasselbe besagt wie: »Jahwe ist König«, s. zu 80 2. Für תָּנוּט, das ganz unbekannt ist, muß man wohl mit LXX תָּמוֹט schreiben. In v. 2 glaube ich das וְרָם zweimal hinter einander schreiben zu sollen; das zweite hat sein Pendant an dem רוֹמְמוּ v. 5 und v. 9; jedesmal beginnt mit diesem Begriff das Distichon, die zweite Hälfte der Strophe. Das zweihebige Monostich am Schlusse kehrt v. 5 genau so, v. 9 etwas voller wieder, wird auch hinter v. 7 gestanden haben und sollte vielleicht von der ganzen Kultversammlung mitgesungen werden.

4 5 Den Relativsatz מִשְׁפָּט אָהֵב, (des Königs), der das Recht liebt, halte ich für eingesetzt von den Herausgebern des Psalters. Diese Gelehrten,

6 Mose und Aharon sind unter seinen Priestern,
Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen,
Die zu Jahwe rufen und die er erhört;
7 In der Wolkensäule redet er zu ihnen,
Die seine Zeugnisse bewahren und das Gesetz, das er ihnen gab.
[Heilig ist er!]

nicht so unbedingte Freunde des Königtums, wollten dies auch nicht so unbedingt in einem Volksbuch gepriesen sehen — in Ps 72 haben sie zu dem Mittel gegriffen, den Königspsalm in einen messianischen Psalm umzuwandeln. משפט kehrt ja außerdem gleich im nächsten Stichos wieder. Der Autor aber und der Kreis, dem er angehört, wollen die von Jahwe gegründete Königsmacht an sich hochgeschätzt wissen und können hier den Dank für ihre Begründung nicht dadurch abschwächen, daß sie die, selbstverständlich auch von ihnen zugestandene, Klausel anbringen, der König müsse auch das Recht lieben. Die Königsmacht ist ohne Zweifel die hasmonäische, da der Psalm nicht vorexilisch sein kann. Indem Jahwe sie einsetzte (Ps 2), hat er Recht und Gerechtigkeit in Jakob geschaffen, denn das Königtum ist das Symbol und die Garantie einer gefestigten und ausgebildeteren Staatsordnung und zugleich der nationalen Selbständigkeit. Der »Schemel seiner Füße« ist zwar Jes 66 1 die Erde, hier aber deutlich genug der Tempelberg s. v. 9: offenbar liegt hier eine exegetische Umdeutung der Stelle Tritojesaias vor.

6 7 Wie in Ps 110 Simon ein »Priester um Jahwes willen« genannt wird, so heißt es hier, Mose und Aharon seien unter Jahwes Priestern, an deren Spitze ja der König steht, Samuel sei unter denen, die ihn erhörlich anrufen: Priester und Fürbitter sind durch Jahwe da, der Kult, so wie er jetzt geübt wird, ist eine göttliche Einrichtung. Diese Verse machen den Psalm zu einem interessanten und wichtigen politisch-religiösen Dokument. Es kommt bei ihnen nicht darauf an, etwa den leiblichen Zusammenhang der Priester des zweiten Tempels mit den genannten drei Männern (Samuel ist ja später wenigstens zu einem Abkömmling Levis gemacht worden) hervorzuheben, noch weniger wollen sie sagen, daß irgendwelche Männer unter den Zadokiden an persönlicher Bedeutung einem Mose usw. gleichkommen, aber sie behaupten, die Vermittlung eines vollen Verkehrs zwischen Volk und Gott, die durch jene drei Männer dargestellt wurde, sei seitdem und jetzt vorhanden; denn daß hier bloß von der längst vergangenen Vergangenheit geredet werde, wäre eine ganz falsche Ansicht und mit v. 8 9 nicht zu vereinen. Jene Behauptung war gewiß kühn, aber sie war für die Priesterschaft des zweiten Tempels notwendig; schon Sacharja fühlte diese Notwendigkeit, wenn er dem Hohenpriester dienstliche »Gänge« unter den himmlischen Beamten des Engels, der Gott bei der Gemeinde vertritt, verheißt. Die »Götter«, wie die Pharisäer die Hasmonäer nennen (Ps 58 82), konnten sich in ihrer göttlich weltlichen Herrscherstellung nur dadurch be-

8 Jahwe, unser Gott, du erhörst sie,
Ein vergebender Gott bist du ihnen geworden,
Doch Rache übend für Angriffe auf sie.
9 Erhebt Jahwe, unseren Gott,
Und huldigt vor seinem heiligen Berge!
Heilig ist Jahwe!

haupten, daß sie sich als Nachfolger einerseits des David, andererseits des Aharon bezeichneten; sie mußten dem Volk den Glauben einflößen, daß seine Interessen durch das priesterliche Königtum bei Gott durchaus genügend vertreten seien. Selbst die Wolkensäule, sagt das Distichon, wenn sein Anfang nicht alteriert ist (man sollte eine Form von רום erwarten wie v. 2^b 5 9), ist auch jetzt noch da. Vielfach findet man bei nachexilischen Schriftstellern das Gefühl, daß ihre Zeit der unmittelbaren Gegenwart Gottes entbehre; die Sadduzäer aber hatten naturgemäß die entgegengesetzte Meinung zu vertreten und sich und das Volk glauben zu machen, daß erst jetzt die Höhe der Geschichte des Gottesvolkes gekommen sei oder bald kommen werde (Ps 2 85). Samuel gilt auch Jer 15 1 als der große Fürbitter neben Mose; zu der Vorstellung von den Fürbittern s. noch zu 4 4. שָׁמַר v. 7 bedeutet nicht bloß »beobachten«, sondern vor allem »bewahren«, in Verwahrung haben. Das קָדוֹשׁ הוּא ist am Schluß wohl nur versehentlich ausgefallen.

8 9 Das alte Wort Ex 34 7 findet hier eine eigentümliche Anwendung. Gott vergibt seinen Fürsten und Priestern (vgl. 89 31—34), aber er bestraft streng, was ihnen angetan wird. V. 8^c ist im jetzigen Wortlaut nicht verständlich: rächend wegen ihrer Taten, und die Emendation נְקָם bessert nichts, da sie auf dasselbe hinauskommt und den (übrigens sinnlosen) Gedanken: hinwegsehend über ihre Taten, keineswegs hervorbringt. Da עֲלִילָה schwerlich passivisch verstanden werden kann (»das was ihnen getan wird«), auch nicht bloß im schlechten Sinne vorkommt, so schlage ich תַּעֲלוּלֵיהֶם (vgl. Jes 66 4) vor: wegen ihrer Insultierungen (durch äußere und innere Gegner vgl. 68 22 ff.). Der Kehrvers v. 9^c wird ursprünglich ebenso oder ähnlich gelautet haben wie vorher, also etwa קָדוֹשׁ יהוה.

Ps 99 ist unter den Kundgebungen der „Sadduzäer“ (Ps 2 18 20 21 68 72 89 101 110) eine der wichtigsten. Er kann schon unter Jonathan oder Simon entstanden sein, weil der Ausdruck „Königsmacht“ v. 4 nicht unbedingt erfordert, daß das Oberhaupt „Jakobs“ den Titel König schon formell führt, aber wird doch wohl am richtigsten in die Zeit von 105 an gesetzt, könnte sogar durch die Annahme jenes Titels seitens Aristobuls I veranlaßt sein, da er die Bedeutung des priesterlichen Königtums so umfassend und nachdrücklich darstellt. Die Proklamation des Königtums wird alle Dichterfedern in der hasmonäischen Partei in Bewegung gesetzt haben.

Psalm 100.

Versmaß 3. 3. 3. „Ein Psalm zum Lobopfer.“

1 2 עִבְדוּ dienen, nämlich mit Opfern vgl. Jes 19 21 23. Alle Welt wird

Ps 100 [1]*Jauchzt Jahwen, alle Welt,*
[2]*Dient in Freude Jahwe,*
Kommt vor ihn mit Jubel!

[3]*Erkennt, daß Jahwe Gott ist,*
Er schuf uns, sein sind wir,
Sein Volk und Schafe seiner Weide!

[4]*Kommt in seine Tore mit Loben,*
In seine Vorhöfe mit Rühmen,
Bringt Lob ihm, preist seinen Namen.

[5]*Denn gütig ist Jahwe [seinem Volke]*
[Und] auf ewig seine Gnade
Und für und für seine Treue.

Ps 101 [1]*Gnade und Recht will ich wahren* *Um dich, Jahwe,*
[2]*Will achten auf den Handel*
des Redlichen, *Er komme vor mich.*

dazu aufgefordert, gemeint ist aber eigentlich Israel, wie v. 3 zeigt, doch liegt in dem Ausdruck das Gefühl, daß alle Menschen dem allein wahren Gott dienen sollten.

3 Das erste הוּא (v. 3a) ist nur Kopula wie im Aramäischen. עָשָׂנוּ bedeutet nicht sowohl: er hat uns erschaffen (wie andere Menschen auch), als: er hat uns zu dem gemacht, was wir sind, zu seinem auserwählten Volk; vgl. zu diesem prägnanten Gebrauch von עָשָׂה Jes 66 2. וְלֹא gehört zu den 15 von der Massora gezählten Stellen im AT, wo fehlerhaft לֹא für לוֹ geschrieben sei; לֹא ist nicht gerade unmöglich: nicht unser Verdienst ist es, daß wir das auserwählte Volk sind — aber לוֹ ist natürlicher und der Fortsetzung mehr angemessen. Das Bild von Israel als Jahwes Herde ist seit Jes 40 beliebt.

4 Der Psalm mag beim Einzuge der Darbringer des Lobopfers in den Tempelvorhof von den Tempelsängern gesungen sein als Einleitung der gottesdienstlichen Handlung.

5 Die beiden ersten Stichen sind zu kurz, daher oben durch unverfängliche Zusätze vervollständigt.

Eine rein liturgische Komposition.

Psalm 101.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Grundsätze eines Regenten, Regentenspiegel.

1 2a Der Anfang ist höchst sonderbar: der Dichter will seine eigene Tugendhaftigkeit besingen und diesen Gesang Jahwen widmen? Denn daß es sich nicht etwa um Jahwes Gnade und Recht handelt, zeigt das ganze Gedicht und übrigens auch die Ausdrucksweise selber, da es sonst heißen müßte: deine Gnade will ich singen, Jahwe. Ich lese daher

Ich wandle in Unschuld meines Herzens — *In meinem Hause,*
3Ich stelle vor meine Augen — *Nichts Nichtsnutziges.*

Verirrungen begehen hasse ich, — *Es haftet nicht an mir;*
4Verkehrtes Herz ist mir fern, — *Böses kenne ich nicht.*

5Wer den Nächsten heimlich verleumdet, — *Den vernichte ich;*
Wer hoch von Augen, weit von Herzen, — *Den kann ich nicht ausstehn.*

אָשְׁמְרָה für אשירה und streiche אֲזַמְּרָה als höchst unberufene Vervollständigung des zweiten Stichos. לְךָ heißt: dir gegenüber, mit Rücksicht auf dich. V. 2a ist von Hitzig und Bickell richtig verstanden und behandelt; הַשְׂכִּיל bedeutet »Acht geben« wie 41 1; תָּבוֹא אֵלַי bezieht sich auf דֶּרֶךְ, das die Rechtssache bezeichnet vgl. Jes 1 23. Der Regent übt eine doppelte Pflicht, die der Milde, indem er sich der Schwachen annimmt, die des Rechts im Gericht, indem er den Redlichen Recht schafft. מָתַי muß von jemand hinzugesetzt sein, der תָּבוֹא als 2. pers. ansah und auf Jahwe bezog.

2b 3a Der Dichter führt im eigenen Hause und Haushalt einen tadellosen Lebenswandel. Das »Nichtsnutzige« mag sich nicht bloß auf das moralische Gebiet beschränken; es wird von ihm auch nichts geduldet, was religiös anstößig ist, z. B. griechische Bildsäulen u. dgl.

3b 4 עָשׂה inkorrekt für עֹשֶׂת s. Ges.-K.[26] § 75 n; es ist freilich möglich, daß das Partiz. עֹשֶׂה gemeint war. סֵטִים für שְׂטִים, Abirrungen, nur hier. Auch die verkehrte Gesinnung (לֵב) könnte die eines anderen sein, und den letzten Stichos könnte man übersetzen: böse Leute will ich nicht kennen, will nichts von ihnen wissen.

5 מְלוֹשְׁנִי, Part. Poel mit archaistischer Endung i, ist denomin. von לָשׁוֹן, Zunge (das Hiph. in derselben Bedeutung Prv 30 10); das Qre will die sonderbare Aussprache melāscheni, um das לָשׁוֹן durchklingen zu lassen. Verleumder, Anschwärzer gibt es an Fürstenhöfen oft genug; der Dichter ist klug und ein Mann von Ehre. Dem Jonathan (wenn er der Dichter sein sollte) ist es zum Verhängnis geworden, daß er einem Mann, dem Trypho, mehr vertraute, als gut war, weil er selber anständig dachte (ebenso dem Gedalja Jer 40 13 ff.), so steht ein Fürst zwischen zwei Gefahren, zu viel oder zu wenig auf Denunziationen zu geben. Der Mann »weiten Herzens« scheint der Aufgeblasene, der Prahler zu sein (Prv 21 4 vgl. 28 25). גְּבַהּ stat. constr. zu גָּבֹהַּ (neben גְּבַהּ). Zu אוּכַל ist לָשֵׂאת hinzuzudenken.

6 Statt der Intriganten und Prahler nimmt der Dichter »die Treuen im Lande«, die Bewährten, an seinen Hof, die Männer von untadeligem Lebenswandel in seinen Dienst.

6 Mein Auge ist gerichtet auf die Treuen im Lande,
Daß sie wohnen mit mir,
Wer wandelt auf redlichem Wege,
Der soll mir dienen.

7 Nicht wird wohnen in meinem Hause,
Wer Trug verübt,
Wer Lügen redet, hat nicht Bestand
Vor meinen Augen.

8 Tag für Tag vernichte ich
Alle Gottlosen des Landes,
Ausrottend aus der Stadt Jahwes
Alle Uebeltäter.

Ps 102A *2 Höre, Jahwe, mein Gebet,*
Und laß meinen Hilfeschrei vor dich kommen!
3 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
[Jahwe,] am Tage, wo ich in Not bin!
Neige zu mir dein Ohr,
Am Tage, wo ich rufe, antworte mir bald!

4 Denn es vergehen wie Rauch meine Tage,
Und meine Gebeine sind wie von Feuerbrand versengt;
5 Geschlagen ist und verdorrt mein Herz,
Denn ich vergesse, mein Brot zu essen.
6 Vor meinem lauten Stöhnen, [Jahwe,]
Brennt mein Gebein in meinem Fleisch.

---

7 Das »Haus« des Fürsten hängt im Orient mit dem Staat eng zusammen. Mit Lügnern und Betrügern wird, nach den Psalmen zu urteilen, der judäische Regent genug zu tun gehabt haben.

8 לַבְּקָרִים, jeden Morgen, immerzu. Die Gottlosen des Landes mögen besonders die abtrünnigen Juden sein vgl. I Mak 9 73.

Dieser männlich redende Psalm, der keine Phrasen macht und uns vor dem Regenten, der ihn verfaßt hat, Respekt abnötigt, wird von Hitzig dem Jonathan zugeschrieben, dem tüchtigen, ebenso klugen wie tapferen Bruder des Judas Makkabäus, der von 161—143 die Führung hatte und den Grund zur Selbständigkeit des Landes legte. Eine Annahme, der man sich gern anschließt, wenn sie auch natürlich nicht beweisbar ist.

Psalm 102 2—12 (24 25a).

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. „Gebet eines Unglücklichen, wenn er verschmachtet und vor Jahwe seine Klage ergießt.“ Dazu ein Zitat aus einem anderen Gedicht in v. 24 25a. Fünfter Bußpsalm s. Ps 6.

2 3 Lauter stehende Wendungen. In v. 3a mag ein »Jahwe« ausgefallen sein. LXX liest תַּסְתֵּר für תַּסְתֵּר.

4—6 Zu v. 4a vgl. 37 20; LXX liest besser כְּעָשָׁן. In v. 5a, wo הוּכָּה,

7 Ich gleiche dem Pelekan der Wüste,
Bin geworden wie die Eule der Ruinen,
8 Ich wache und klage
Wie ein einsamer Vogel auf dem Dache.
9 Allezeit schmähen mich meine Feinde,
Die mich verhöhnen, schwören bei mir.

10 Denn Asche esse ich wie Brot,
Und meinen Trank mische ich mit Weinen,
11 Vor deinem Grimm und deinem Zorn,
Denn du hobst mich empor und warfst mich hin;
12 Meine Tage neigen sich wie der Schatten,
Und ich, wie das Kraut verdorre ich.

---

ist geschlagen, inkorrekt für הָכָה geschrieben ist, scheint בָּעַשְׂבָ eine aus v. 12 genommene Beischrift zu יִבַּשׁ zu sein. Zu v. 5b vgl. Hi 33 20. Daß das Gebein dem Fleisch anhaftet, darüber ist doch nicht zu klagen — ist es bei gesunden Menschen anders? Aehnlich unsinnig steht das Verbum דָּבַק in Hi 19 20, wo jedoch LXX den richtigen Text hat. Ich lese v. 6b בִּבְשָׂרִי . . . דָּלְקָה vgl. v. 4b; mein Gebein »brennt« paßt offenbar besser zu dem lauten Stöhnen als das Kleben vgl. 69 4. V. 6a ist wohl durch ein י = יהוה auf die drei Hebungen zu bringen.

7—9 Ob wirklich קָאַת den Pelekan bezeichnet, ist ungewiß. Für וָאֲהִיָה v. 8 lies וָאֲהֻמָּה mit Olshausen u. a. (vgl. 55 18). Selbst dieser Unglückliche hat noch Feinde! Für מְהוֹלָלַי, die sich töricht wider mich geberden v. 9b, spricht man vielleicht besser מְהוֹלְלַי: die mich verhöhnen. »Sie schwören bei mir«, gebrauchen meinen Namen als Beispiel eines Verfluchten, vgl. Jes 65 15 (das Gegenteil Ps 72 17).

10—12 »Denn« ich bin wirklich das Bild eines ganz unglücklichen Menschen. Asche, in der der Trauernde sitzt (Hi 42 6), ist sein Brot, mit (nicht: »unter«) Tränen mischt er seinen Trank. V. 11b erinnert an Hi 27 21 30 22. In v. 12a l. mit Bickell nach LXX נָטָיוּ, neigen sich wie ein (abendlicher) Schatten. Damit ist das Gedicht zu Ende. Eine Beischrift zu ihm scheint v. 24 25a zu sein, s. u.

Aus der eigentümlichen Ueberschrift v. 1 darf man vielleicht den Schluß ziehen, daß das Gedicht 102 2—11 aus einem Gebetbuch in die Sammlung Ps 90—106 verpflanzt ist.

Psalm 102 13—29.

Versmaß 4. 4 | 4. 4 | 4. 4. Ausblick auf die eschatologische Zeit, wo Jahwe, der Ewige, Zion für immer wieder hergestellt haben wird und alle Völker ihm dienen. Ein sehr künstliches Gedicht.

13—15 Das erste Distichon v. 13 ist aus Thr 5 19 entlehnt, nur das dortige כִּסְאֲךָ durch זִכְרְךָ nach Ex 3 15 ersetzt; vielleicht hat die Lesung der Klagelieder den Verf. zu seinem Gedicht angeregt. In חָנֵנָה v. 14b ist das ĕ doch wohl aus ĭ, nicht aus ă hervorgegangen (Olshausen S. 282).

Ps 102 B [13] *Du, Jahwe, wirst ewig thronen,*
Und dein Ruhm währt für und für.
[14] *Du wirst aufstehn, dich Zions erbarmen,*
Wenn es Zeit ist, es zu begnadigen, wenn gekommen die Frist;
[15] *Denn es lieben deine Knechte seine Steine,*
Und seinen Staub haben sie gern.

[16] *Und es werden fürchten die Völker den Namen Jahwes*
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
[17] *Wenn Jahwe gebaut haben wird Zion*
Und in seiner Herrlichkeit erscheint [in ihm],
[18] *Sich zugewandt hat dem Gebet der Demütigen*
Und nicht verschmäht ihr Flehen.

[19] *Geschrieben wird dies für ein späteres Geschlecht,*
Und ein Volk, das geschaffen werden wird, wird Jahwe preisen,
[20] *Wenn er aus seiner heiligen Höhe herabgeschaut,*
Vom Himmel herabgeblickt haben wird auf die Erde,
[21] *Zu hören auf das Stöhnen der Gefangenen*
Und frei zu machen die dem Tod Geweihten.

Daß כִּי nicht »denn« heißen soll, muß beim flüchtigsten Nachdenken klar sein; der Verf., der sich durchaus nicht als Prophet geriert, sondern nur bekannte eschatologische Hoffnungen in Verse bringt, kann nicht sagen wollen, daß der Termin schon da sei. Das כִּי v. 15 motiviert die indirekte Bitte v. 14. חוֹנֵן, für jemand oder etwas חֵן, Neigung, hegen.

16—18 Die Völker und Könige werden Jahwe fürchten (oder schrieb der Verf. יִרְאוּ, sehen?), wenn (כִּי) er Zion gebaut (vgl. Jes 60) und sich dort in seiner Lichtglorie (Jes 24 23 Ps 85 10) niedergelassen haben wird. V. 17b ist zu kurz, vielleicht ein בִּכְבֻדָּה hinzuzusetzen. עַרְעָר bedeutet Jer 17 6 eine Steppenpflanze und ist hier gänzlich unverständlich. Da im folgenden Stichos mit dem Suff. des Plurals darauf zurückgewiesen wird, da das Verb בָּזָה ein Wort erwarten läßt, das die Gemeinten als gering bezeichnet, so schreibe ich für jenes rätselhafte Wort das gewohnte הֶעָנִם, das dann freilich im alten Manuskript recht undeutlich gewesen sein muß (vgl. בָּזָה עָנִי 22 25). Das Gebet der Demütigen gilt dem Kommen des Gottesreiches. Eines von den beiden תְּפִלָּה muß verschrieben sein, etwa aus תִּקְוָה, תְּחִנָּה oder dgl.

19—21 Wie Jesaia für eine spätere Zeit schreibt (Jes 30 8), so bezieht sich der Dichter mit diesen seinen Ausführungen auf Ereignisse, die erst ein neuerschaffenes Volk, eine künftige Generation, erleben wird. Jetzt können die Frommen nur um das Kommen der großen Wendung beten, dann werden sie Jahwe für ihr Eintreffen danken. Dann haben sie vor allem die Befreiung der Eingekerkerten und der mit Hinrichtung Bedrohten gesehen. V. 21 nach 79 11 (aus der Zeit des Alkimus), vgl.

v. 22 23 s. hinter v. 29.

24Er hat auf dem Wege meine Kraft gebeugt, Meine Tage verkürzt.
25Ich sage: mein Gott, nimm mich nicht weg In der Hälfte meiner Tage!
25bFür und für sind deine Jahre.

26Vordem hast du die Erde gegründet,
Und das Werk deiner Hände sind die Himmel;
27Sie vergehen, doch du bleibst,
Ja, alle verfallen sie wie ein Kleid,
Wie ein Gewand wechselst du sie und so wechseln sie,
28Doch du bleibst derselbe, und deine Jahre haben kein Ende.

29Die Söhne deiner Knechte werden wohnen,
Und ihr Same wird vor dir Bestand haben,
22Zu erzählen in Zion von Jahwes Namen
Und seinem Ruhm in Jerusalem,
23Wenn die Völker sich versammeln zumal
Und die Königreiche, Jahwe zu dienen.

---

außerdem Sach 9 11; in v. 21a l. mit LXX הָאֲסִירִים, ferner in v. 21b וּלְפַתֵּחַ, beides des Metrums wegen. Der Dichter rechnet nicht auf ein baldiges Erscheinen der großen Zeit, denn noch trifft Jahwe keine Anstalten zur Befreiung der Gefangenen, blickt noch nicht auf sie. V. 22 23 scheinen vergessen und an falscher Stelle nachgetragen zu sein, s. u. zu v. 29.

24 25a ist, wie es scheint, ein Zitat aus einer anderen Dichtung zu Ps 102 2—12, um etwa 20 Zeilen von seinem richtigen Ort entfernt, weil die Kolumnen ungefähr so viel Zeilen enthielten; es hat das Versmaß 3. 2 | 3. 2. Das Leben ist in דֶּרֶךְ als eine Wanderung gedacht, in deren Mitte die Kraft versagt. תַּעֲלֵנִי v. 25 kommt nur hier in dem Sinn wegnehmen vor und ist vielleicht ein Schreibfehler; an ein Aufsteigen der Seele zu Gott (Qoh 3 21) darf man des Zusammenhangs wegen nicht denken.

25b—28 Ob v. 25b der Schluß einer im übrigen zerstörten Strophe oder ein Zitat zu v. 28b ist, bleibe dahingestellt. Die Strophe v. 26—28 ahmt Jes 51 6 nach. Jahwes Ewigkeit ist der Trost und Hoffnungsgrund der Frommen in der unglücklichen Gegenwart, sie verbürgt ihnen das ewige Heil, die erhoffte Wendung, »wenn der Termin gekommen ist«. In v. 27b darf man vielleicht des Metrums wegen כֻּלָּם für כֻּלָּם lesen. Da יִתְּמוּ, masc., zu dem Subj. nicht paßt, lese ich תָּמוּ in v. 28b: deine Jahre sind nicht fertig, noch nicht abgeschlossen; »der alte Gott lebt noch«, wie unser Volk sagt.

29 22 23 Wenn Erde und Himmel auch vergehen, die »Söhne deiner Knechte«, das Volk, das noch erst »zu erschaffen ist« v. 19, unsere Nachkommen, werden »wohnen«, werden das Land besitzen, wie es sonst heißt, werden Bürger des neuen Reiches sein. Selbstverständlich soll der Leser wissen, daß auf die alte Welt ein neuer Himmel und eine neue Erde folgen wird (Jes 66 22). An diesen Vers schließt sich v. 22 f.

Ps 103 [1]*Preise, meine Seele, Jahwe,*
Und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen!
[2]*Preise, meine Seele, Jahwe,*
Und vergiß nicht alle seine Wohltaten!

[3]*Der alle deine Schuld vergibt,*
Der heilt alle deine Krankheiten,
[4]*Der erlöst von der Grube dein Leben,*
Der dich krönt mit Gnade und Erbarmen.

---

ebenso gut an, wie schlecht an v. 21 (Bickell). Die Nachkommen werden Jahwe zu rühmen haben, sagte v. 19, sie werden, wenn sie wieder ruhig wohnen können, Jahwes Tat der Wiederherstellung in ihren Gottesdiensten verherrlichen, dies vor allem auch vor den fremden Völkern tun, die nach Jerusalem kommen, um dem wahren Gott zu dienen. Der Monotheismus wird alle Völker vereinigen, schließt aber nicht aus, daß die Juden das bevorzugte Volk Gottes bleiben.

Wer Ps 102 2—12 und v. 13—29 für Ein Gedicht hält, muß gegen Stil und Inhalt vollkommen gleichgültig sein oder den Verf. für geistesgestört halten. Das Gedicht v. 13 ff. ist jünger als Ps 79 (s. v. 21), also nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden. Aus v. 13 f. ist nicht gerade zu schließen, daß zur Zeit seiner Abfassung Jerusalem völlig in Trümmern lag, aber sein Zustand muß, auch wegen der Gefangenen, traurig genug gewesen sein; unter unmittelbarer Not und Drangsalierung scheint das Volk nicht zu leiden, aber es „wohnt" doch auch nicht sicher. Der Verf. glaubt an die künftige große Wendung, rechnet aber nicht auf ihr baldiges Eintreten, wie so manche Apokalyptiker der makkabäischen Zeit.

Psalm 103.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Lobpreisung Jahwes, vor allem seiner Barmherzigkeit und Langmut.

1 2 Der Plur. קִרְבִּי, mein Inneres, nur hier, vielleicht nach Analogie von מֵעַי. גְּמוּלָיו, eigentlich nur: was er tut, antut, übersetzt Luther vollkommen sinngemäß mit »was er dir Gutes getan hat«.

3 4 Die Aufzählung alles dessen, was Jahwe der Seele getan hat, in Partizipien, wie oft in der Poesie seit Deuterojesaia. Die weiblichen Suffixe auf ־ sind wohl nicht gelehrte Archaismen oder Aramaismen, sondern werden sich in der Volkssprache länger erhalten haben; das scheint auch daraus hervorzugehen, daß sie sich in alten Volksbüchern finden, wo sie allerdings vom Qre regelmäßig unterdrückt werden, vgl. z. B. II Reg 4 2 ff. An den Krankheiten erkennt der Einzelne am ersten, daß er Sünden hat vgl. Ps 32. Die Krankheiten bildlich umzudeuten, ist hier so willkürlich wie überall; übrigens handelt es sich, obwohl die Seele angeredet wird, um leibliche, nicht etwa um seelische Leiden.

5 6 Da עֲדִי, Schmuck, keinen Sinn gibt und הִשְׂבִּיעַ sonst nicht mit בְּ konstruiert wird, so lese ich הַמַּשְׂבִּיעַךְ טוֹב עֶדְיֵךְ vgl. Jer 51 34 Ps 36 9. In v. 5[b] schreibe für das Hithp. das Piel וְתְחַדֵּשׁ mit וְ zur besseren Verbindung mit v. 5[a]: damit du. Der Stichos scheint auf sagenhafte Vorstel-

[5]*Der dich sättigt mit den besten deiner Wonnen,*
Daß du erneuerst wie ein Adler deine Jugend;
[6]*Gerechte Taten tut Jahwe,*
Rechtshilfe für alle Vergewaltigten.

[7]*Er tat kund dem Mose seine Wege,*
Den Israeliten seine Taten,
[8]*Barmherzig und gnädig ist Jahwe,*
Langmütig und groß an Gnade.

[9]*Nicht für immer hadert er*
Und hält nicht auf ewig seinen Zorn fest,
[10]*Nicht nach unseren Sünden handelt er an uns*
Und vergilt uns nicht nach unseren Verschuldungen.

[11]*Vielmehr so hoch wie der Himmel über der Erde,*
So hoch ist seine Gnade über denen, die ihn fürchten,
[12]*So weit der Osten ist vom Westen,*
Entfernt er von uns unsere Vergehen.

[13]*Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt,*
Erbarmt sich Jahwe derer, die ihn fürchten,
[14]*Denn er kennt unser Gebilde,*
Eingedenk dessen, daß wir Staub sind.

lungen vom Adler anzuspielen, nach denen er sich durch den Genuß irgend welcher geheimen Wunderspeise im Alter wieder jung macht. מִשְׁפָּטִים im Plural wegen des parallelen צְדָקוֹת יְהוָה, der Treuebeweise Jahwes vgl. Mch 6 5. Aehnlich wie in dieser jungen Glosse zu Mch 6, wird auch in der folgenden Strophe

7 8 Jahwes Führung der Israeliten unter Mose hervorgehoben; seine »Wege« sind hier seine Absichten. Die Erwähnung Moses erinnert dann den Dichter sofort an Ex 34 6, die Lieblingsstelle vieler Psalmdichter. יוֹדִיעַ mit dem Dativ statt des Akk.s und im Impf. statt Perf. oder Impf. cons. oder Partizip.

9 10 V. 9 aus Jes 57 16, nur יָצוֹר (statt יָצֹר; zu ergänzen ist אַפּוֹ, seinen Zorn) nach Jer 3 5. Der Verf. zitiert natürlich aus dem Gedächtnis.

11 12 Zu v. 11 vgl. Jes 55 8 Ps 36 6. Für גָּבַר l. mit Hupfeld גָּבַהּ. Bei den Sünden handelt es sich um deren Folgen, die Strafen, das Unglück.

13 14 Jahwe behandelt seine Verehrer mit väterlicher Milde und Nachsicht, weil die Menschen schwache Geschöpfe sind. יִצְרֵנוּ, unser Gebilde, spielt auf die Entstehung des Menschen aus Erde Gen 2 7 (Hi 4 19 ff.) und zugleich (wegen יֹצֵר) auf Gen 8 21 an. Zu זָכוֹר vgl. Ges.-K.[26] § 50 f.

15 16 Die menschliche Schwachheit erinnert den Verf. weiter an die menschliche Vergänglichkeit, die er nach bekannten Vorbildern schildert (Jes 40 6 ff. Hi 14 1 2 Ps 90 5 f.). V. 16[b] = Hi 7 10: ein unglückliches Zitat,

15 *Der Mensch, wie Gras sind seine Tage,*
Wie die Blume des Feldes so blüht er,
16 *Wenn der Wind darüber fährt, ist sie nicht mehr*
Und erkennt ihre Stätte nicht mehr.

17 *Aber die Gnade Jahwes währt bis in Ewigkeit*
Und seine Gerechtigkeit auf Kindeskinder,
18 *Denen, die seinen Bund bewahren*
Und gedenken seiner Verordnungen.

19 *Im Himmel hat er seinen Thron aufgerichtet,*
Und sein Königtum herrscht über alles.
20 *Preist Jahwe, ihr seine Engel,*
Ihr starken Recken, die sein Wort ausführen!

21 *Preist Jahwe, all' seine Heerschar,*
Ihr seine Diener, die seinen Willen ausführen!
22 *Preist Jahwe, all' seine Werke,*
An allen Orten seiner Herrschaft!

---

denn die Blume wird ja wohl, wenn sie dahin ist, nicht mehr nach ihrer Stelle sich umsehen, wie es unter Umständen die abgeschiedene Seele tut. Eigentlich ist der Verf. schon mit diesem Reden über Vergänglichkeit etwas aus dem Geleise geraten, findet sich jedoch

17 18 auf kurze Zeit zu seinem Hauptthema zurück, indem er wieder von Jahwes Gnade spricht. Dieser Vierzeiler ist mit allerlei Vermehrungen belastet; עַל־יִרְאָיו v. 17a wird sogar von ganz unkritischen Exegeten aus dem Text ausgewiesen; מֵעוֹלָם streicht Bickell in demselben Stichos mit Recht, denn der Verf. spricht nicht von der Ewigkeit an sich, sondern will, wie v. 17b zeigt, sagen, daß die Gnade Jahwes sich über den Tod des Frommen hinaus auf dessen Nachkommen erstreckt und insofern die Kurzlebigkeit des Einzelnen einigermaßen ausgleicht; in v. 18, der sich an Ex 20 6 anlehnt, tilgt Bickell לַעֲשׂוֹתָם, das in der Tat unnötig und metrisch lästig ist und den so wie so schon hinlänglich prosaischen Vers noch prosaischer macht.

19 20 Jetzt folgt eine allgemeine Verherrlichung Jahwes, besonders seiner Machtherrlichkeit, die mit dem übrigen Psalm gar nichts zu tun hat und die man für einen Zusatz von dritter Hand halten müßte, wenn nicht auch sonst dem Gedicht strenges Festhalten am gewählten Thema fehlte; der Verf. hat wohl keinen passenderen Abschluß zu finden gewußt. Jahwe beherrscht vom Himmel aus das All; die Engel, durch die er seine Beschlüsse ausführen läßt, preisen ihn (rhetorische Imperative statt der Aussage): Vorstellungen der späteren Zeit, zu deren Entstehung ohne Zweifel die Art, wie die Großkönige im Orient gefeiert wurden, viel beigetragen hat. Streiche v. 20c mit Hitzig u. a.; wahrscheinlich steckt eine Variante zu v. 20b (שֹׁמְעֵי דְבָרוֹ) darin.

Ps 104 [1]*Preise, meine Seele, Jahwe!*
Jahwe, mein Gott, sehr groß bist du.
Mit hehrer Hoheit bist du bekleidet,
[2]*Dich hüllend in Licht wie in einen Mantel.*
Er, der ausspannt den Himmel wie einen Zeltteppich,
[3]*Der bälkt im Wasser seine Söller,*
Der Wolken macht zu seinem Fahrzeug,
Der geht auf den Flügeln des Windes,
[4]*Der macht zu seinen Boten Winde,*
Zu seinen Dienern Feuer und Lohe!

---

21 22 Ob Jahwes Heerschar (l. nach 148 3 Ktib צְבָאוֹ) und seine Diener von den Engeln hier verschieden sind, darüber könnte man streiten; wahrscheinlich gehören zu dem Heer die Sterngeister und Wesen wie הָרוּחַ I Reg 22 19 ff. V. 22[c] ist zu streichen; es scheint ein Zeuge von dem ehemaligen engen Aufschließen von Ps 104 auf 103 zu sein.

Eine Zusammenstellung von allerlei schönen Sentenzen aus einer ziemlich umfangreichen Lektüre. Nur eschatologische Sätze fehlen; der Dichter fühlt sich wohl und ist mit der Gegenwart zufrieden.

Psalm 104.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Schilderung der Herrlichkeit Jahwes in der Natur; eine poetische Darstellung der Schöpfung und Naturordnung im Anschluß an Gen 1.

1—4 Warum v. 1[a] nicht zum Psalm gehören soll, verstehe ich nicht; freilich ist zuzugeben, daß die beiden Vokative hinter einander nicht gerade schön sind, aber der erste Stichos dient nur zur Aufforderung zum Singen. V. 1[c] (vgl. Hi 40 10) bildet mit v. 2[a] ein Distichon. Jahwe hüllt sich in das überhimmlische Licht, das nach Gen 1 3 das erste Schöpfungswerk war und das nicht für die Erde bestimmt, vielmehr den Menschen unzugänglich ist (I Tim 6 16), außer etwa Männern wie Henoch oder Mose (Ex 34 29 33); nur bisweilen nimmt man bei einer Theophanie einen Schimmer davon wahr, doch wird es nach der späteren Eschatologie künftig mit Jahwe auf den Zion herabkommen (s. z. B. Jes 60 19 f.). Da wieder v. 2[b] und 3[a] zusammengehören, so schreibt man besser הַמּוֹסֶה, um so lieber, als ein ה vorhergeht. Zuerst die Erschaffung des Himmels, die auch Gen 1 auf die des Lichtes folgt. Von den beiden Stichen lehnt sich der erste, v. 2[b], an Jes 40 22 an, der zweite, v. 3[a], ist eine schöne Umschreibung von Gen 1 6 und macht auf das Wunder aufmerksam, daß das schwere, obgleich von Gott leicht wie ein Zeltteppich ausgespannte Himmelsgewölbe mitten im Wasser des Urmeeres, das sich halb über, halb unter ihm befindet, scheinbar ohne Halt festgelegt ist. Es ist ein mächtiges Dach, über dem Jahwe wohnt, wie etwa Elisa in dem Söller auf dem Dach seiner sunamitischen Gastfreunde II Reg 4 10. Will er von da einen Ausflug auf die Erde machen, so bedient er sich der

5Er hat gegründet die Erde auf ihre Grundfesten,
Nie und nimmer wird sie wanken.
6Das Urmeer bedeckte sie wie ein Kleid,
Auf den Bergen standen die Wasser
7Vor deinem Schelten flohen sie,
Vor dem Schall deines Donners bebten sie davon!
9Eine Grenze setztest du, die sie nicht überschreiten,
Nicht werden sie wieder die Erde bedecken.
8Berge stiegen auf und Täler
An den Ort, den du ihnen gegründet.

10Er sendet Quellen in die Bachtäler,
Zwischen den Bergen wandern sie,
11Sie tränken alles Wild des Feldes,
Wildesel löschen ihren Durst.
12An ihnen wohnen die Vögel des Himmels,
Geben Laut zwischen den Zweigen hervor.
13Er tränkt die Berge aus seinen Söllern,
Aus seinen Krügen wird satt die Erde,
14Gras läßt er sprossen für das Vieh
Und Kraut für die Arbeitstiere der Menschen.

Wolke als eines Fahrzeugs (Jes 19 1), des Windes als eines geflügelten Reittieres (18 11); Wolken und Winde gehören dem Himmel an. Auch dienen ihm die Winde und das Feuer, die Blitze, als Boten v. 4, als Ausrichter seiner Befehle (103 20). Für לֹהֵט schreibt man, da אֵשׁ fem. ist, besser mit Bickell וְלַהַט, was zudem durch den Plur. Diener halberwegs verlangt wird. Nach der Schöpfung des Himmels

5—9 die der Erde und des Meeres. Die Grundfesten der Erde, die in ein, den Menschen unsichtbares (Hi 38 6), untermeerisches Land »eingesenkt sind«, schützen das Erdenhaus vor dem Wanken. In v. 6—9 müssen v. 8 und 9 ihre Stelle vertauscht haben, denn v. 9 schließt sich unmittelbar an v. 7 an, v. 8 bildet den Uebergang zu v. 10 ff. In der Urzeit war die Erde noch vom Wasser des Urmeeres bedeckt, denn das Meer und »das Trockene« waren noch nicht geschieden Gen 1 9. V. 7, der nun die Scheidung erzählt, sucht die dramatische Darstellung von Hi 38 mit der trockenen Physik von Gen 1 zu vereinigen. V. 9 hat deutlich genug dasselbe Subjekt wie v. 7, gibt übrigens Hi 38 8—11 nur matt und farblos wieder. In v. 8 ist יֵרְדוּ der unglückliche Einsatz eines Abschreibers oder Lesers, der den Zusammenhang mißverstand, denn da in v. 6 die Berge schon genannt sind, kann hier nicht mehr von ihrer Entstehung geredet werden; beide vielmehr, die Täler so gut wie die Berge, steigen aus den zurückweichenden Wassern empor an den ihnen angewiesenen Ort, damit »sichtbar werde das Trockene«, wie es Gen 1 9 heißt. Der Dichter ist der Meinung, daß die Welt ewig so bleiben wird, wie sie jetzt ist.

14c Um Brot hervorgehen zu lassen aus der Erde,
15 Und daß Wein des Menschen Herz erfreue,
Um glänzen zu machen das Gesicht von Oel,
Und daß Brot des Menschen Herz stütze.
16 Satt werden die Bäume Jahwes,
Die Cedern Libanons, die er gepflanzt hat,
17 Wo die Vögel Nester bauen,
Der Storch, dessen Haus Cypressen sind.
18 Die höchsten Berge sind für die Steinböcke,
Die Felsen eine Zuflucht den Klippdachsen.

10—14b Indem nun der Dichter die Vegetation nach Gen 1 11 f. behandeln will und dabei, als Palästinenser, zuerst an die unumgängliche Vorbedingung der Fruchtbarkeit, das Wasser, denkt, entfernt er sich unvermerkt von dem Schema von Gen 1 und spricht alsbald auch von den Tieren und den Menschen, nicht zum Schaden seiner Dichtung. Zweierlei Wasser kennt der Palästinenser, das Wasser, das aus der Erde kommt, und das, was der Himmel spendet. Zuerst v. 10—12 die Quellen der Erde, eine wirklich anmutige Ausführung: die Bäche wandern zwischen den Bergen, die Tiere der Prärie finden sich bei ihnen ein, Bäume wachsen an ihnen auf und beherbergen die singenden Vögel. Dann v. 13 f. der Regen, der für Palästina im allgemeinen wichtiger ist als die spärlichen Wasserquellen, der daher den Dichter von der Prärie in sein heimisches Bergland zurückführt, zugleich auch zu dem Vieh, das dem Menschen dient. Die Berge fangen den Regen auf, der aus dem überhimmlischen Meer, Jahwes Söllern, herabströmt. Daß dann der Dichter v. 13b fortfahren sollte: aus der Frucht deiner Werke wird die Erde satt, kann ich nicht glauben, so sehr auch die späteren Schriftsteller den Ausdruck »Frucht der Werke« lieben. Statt dieses hier abscheulich wirkenden Ausdrucks traue ich ihm eher das Bild von den Krügen des Himmels Hi 38 37 zu, meine also, daß er מִפְּבֵי geschrieben hat und daß das מעשיך erst von einem Abschreiber hinzugesetzt worden ist, als dieser jenes Wort in sein geliebtes מִפְּרִי verlesen hatte. Infolge des Regens gibt es Gras für das Hausvieh v. 14a b. Ob עֲבֹדָה die Bedeutung »Gebrauch«, »Nutzen« haben kann, ist mir zweifelhaft; es bedeutet sonst Arbeit, Werk, Bedienung. Da das Wort hier mit בְּהֵמָה parallel geht, so scheint es die Arbeitstiere des Menschen zu bezeichnen und ist wohl besser עֲבָדָה auszusprechen.

14c—18 Die Strophe ist nicht besonders glücklich gebaut und das doppelte לחם und »Herz des Menschen« nicht gerade geeignet, Vertrauen in die Richtigkeit des Textes zu erwecken. Die Infinitive mit ל in v. 14c und 15 erfordern, wenn sie richtig sind, den Zwischengedanken: er schickt den Regen; vielleicht hat der Dichter auch hier Partizipien geschrieben, und die Infinitive verdanken nur dem Schlendrian des Abschreibers ihr Dasein. Sie (oder die Partizipien) werden jedesmal durch das verb. fin.

19Er machte den Mond für die Festtermine,
Die Sonne kennt ihren Untergang;
20Du machtest Dunkelheit, damit es Nacht wird,
In ihr rührt sich alles Wild des Waldes,
21Die jungen Löwen brüllen nach Fraß,
Fordernd von Gott ihre Speise.
22Strahlt die Sonne auf, ziehen sie sich zurück
Und lagern sich in ihren Höhlen.
23Da geht der Mensch aus an sein Werk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.

---

fortgesetzt. Der Wein erfreut des Menschen Herz, in Jdc 9 13 auch die Götter. In v. 15b steht צָהַל für צָהַר. Das Oel dient zum Salben der Teilnehmer eines Festmahls und läuft, reichlich verwendet, das Gesicht herab, sodaß es glänzt vgl. 133 2. Brot als Stütze wie Jes 3 1b Gen 18 5. Die Verse 16 17, ebenso v. 18, an sich sehr hübsch, kommen hier eigentlich unerwartet; ich habe sie früher zwischen v. 12 und 13 gesetzt, aber allzu sicher darf man sich auf die Dispositionsfestigkeit nachexilischer Autoren nicht verlassen. Die Bäume hat Jahwe selbst gepflanzt und gibt ihnen satt zu trinken. Es ist fast selbstverständlich, daß dabei der Libanon, seine Cedern und Cypressen erwähnt werden; die Fruchtbäume, Oelbaum und Weinstock, kamen indirekt schon v. 15 vor (Gen 1 spricht bloß von den Fruchtbäumen). Schön ist weiter, daß dem Autor bei den Bäumen wieder die Vögel einfallen und bei den Bergen die Steinböcke und Klippdachse. Die Naturpsalmen sind dichterisch nicht die geringsten Dichtungen im Psalter.

19—23 Jetzt kommen nach Gen 1 14 ff. die Gestirne zur Sprache. Unwillkürlich vielleicht und sogar unbewußt hat der Dichter die jetzige (gewiß nicht die ursprüngliche) Ordnung in Gen 1 korrigiert, wo unbegreiflicherweise die Vegetation vor den Gestirnen geschaffen wird; er hat Pflanzen und Tiere zusammen behandelt und in einer Weise, daß man dabei an den gegenwärtigen Stand der Dinge denkt, also an unsere Natur mit Sonnenschein und Regen. Er hütet sich auch irgendwie anzudeuten, daß die Sonne jünger ist als der Oelbaum. Der Mond ist hauptsächlich dazu da, um den Kalender nach ihm zu bestimmen (in Gen 1 ist übrigens v. 11b ein jüngerer Einschub, den aber der Verf. schon zu kennen scheint). Die Sonne kennt ebenfalls genau die Zeit und den Ort ihres (Aufgangs und) Untergangs. Gott selbst macht es dann dunkel, und diese Zeit gehört dem Wild v. 20. In v. 21b setzt וּלְבַקֵּשׁ, poscendo, das Part. fort; der Verf. könnte noch den ursprünglichen Text von Hi 38 39 40 gelesen haben. Wenn die Sonne aufstrahlt, ziehen sich die wilden Tiere zurück, dann ist die Zeit des Menschen; er geht aufs Feld oder auf den Handel.

24—26 Der Reichtum und die weise Oekonomie im gottgeordneten Haushalt der Natur fordert den Dichter auf, laut die Fülle und die Weis-

24 *Wie viel sind deine Werke*
[Und deine Wunder], Jahwe!
Sie alle hast du in Weisheit geschaffen,
Voll ist die Erde von deinem Besitz.
25 *Da ist das Meer, das du gebildet,*
Groß und weit von Seiten;
Darin ein Gewimmel ohne Zahl,
Kleine Tiere mit großen;
26 *Dort gehen die Schiffe,*
Der Liwjathan soll darin spielen.

27 *Sie alle warten auf dich,*
Daß du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit,
28 *Du gibst ihnen, sie lesen auf,*
Du öffnest deine Hand, sie werden satt von Gutem.
29 *Du verbirgst dein Antlitz [sie vergehen,*
Verhüllst dich], sie sind bestürzt,
Du nimmst ihren Odem weg, sie sterben
Und kehren um zu ihrem Staub;
30 *Du schickst aus deinen Odem, sie werden geschaffen,*
Und so erneuerst du das Angesicht der Erde.

---

heit der göttlichen Schöpfungen zu rühmen und noch das nachzuholen, was er bisher nicht anbringen konnte. In v. 24a mag vor dem Gottesnamen ein וְנִפְלְאוֹתֶיךָ ausgefallen sein. Die Welt ist Gottes Haus, was darin ist, sein Besitz, קִנְיָן; auch das Meer und dessen Lebewesen gehören dazu. Hinter זֶה הַיָּם, das für einen Stichos nicht reicht, setze ich den Relativsatz זֶה יָצַרְתָּ ein, der v. 26b überfüllt; vielleicht weisen die beiden Paseq hinter den beiden זה auf das Schreibversehen hin. לְשַׂחֶק־בּוֹ ist schon in alter Zeit absurderweise dahin mißverstanden worden, daß Jahwe mit dem Liwjathan spiele (s. zu Hi 40 20 LXX). Gemeint ist mit diesem Namen alles, was an wirklichen und sagenhaften Ungeheuern (vgl. die Jonasage) im Meere lebt, die תַּנִּינִים von Gen 1 21.

27—30 Den lebenden Wesen wirft Gott von oben herab ihre Speise zu wie ein Hausherr den Hunden, Hühnern u. dgl. V. 27 28 stimmen fast wörtlich mit 145 15 16 überein. V. 29 enthält nur drei statt vier Stichen; Bickell ersetzt den mutmaßlichen Ausfall durch Einschaltung von יִבָּלוּ תִתְעַלָּם, was vortrefflich paßt. V. 29b c erinnert an Hi 34 14 15. תִּסֶּף nach phonetischer Orthographie für תֹּאסֵף. Durch neue »Entsendung« seines Lebenshauches schafft Gott andere Lebewesen v. 30; der zweite Stichos weist mit der Erneuerung des Gesichts der Erde wohl darauf hin, daß jedes Frühjahr die Vegetation und ein guter Teil der Tierwelt neu ist.

31—35, die Schlußstrophe. Eigenartig ist v. 31: »Jahwes Ehre sei für immer« — das könnte freilich noch heißen: er werde für immer geehrt, aber dann: es freue sich Jahwe seiner Werke! Das klingt mehr

31 *Es sei Jahwes Ehre auf ewig,*
Es freue sich Jahwe seiner Werke!
32 *Er, der blickt zur Erde, und sie zittert,*
Der die Berge anrührt, und sie rauchen!
33 *Singen will ich Jahwe, so lange ich lebe,*
Spielen meinem Gott, so lange ich bin.
34 *Es sei ihm angenehm mein Dichten,*
Ich, ich will mich Jahwes freuen.
35 *Mögen abgetan werden aus der Welt die Sünder*
Und die Gottlosen nicht mehr sein!

nach einem Wunsch für einen Menschen als für den Weltschöpfer (vgl. zu 18 47), ein merkwürdig naiver »Anthropomorphismus«. V. 32 macht das reichlich wett. Daß die Erde vor Jahwes Blick erbebt, die Berge von seiner Berührung rauchen, hat natürlich nichts zu tun mit — der Sünde! Der Vers kann es mit dem vielbewunderten Vers Homers aufnehmen, der den Phidias zu seiner Zeusbildsäule begeisterte: wenn Zeus die Locken schüttelt, bebt der Olymp. Es wäre interessant zu wissen, ob v. 32b von Vulkanen spricht. Nur eins ist dem Dichter bei all' seiner »Freude in Jahwe« ein Aergernis: daß er die Sünder und Gottlosen, die Abtrünnigen, am Leben läßt; die sind ein dunkler Flecken an der sonst so vollkommenen Welt (vgl. 139 19 ff.). Von hier aus könnte der Dichter, sollte man denken, zu einer eschatologischen Aeußerung kommen: einst werden keine Gottlosen mehr in der Welt sein, aber die Bewunderer der Gottesherrlichkeit in der Natur pflegen keine Eschatologiker zu sein.

35c gehört nicht dem Dichter, sondern dem Sammler oder Liturgen.

Ps 104 ist ein Liebling vieler Bibelleser und nicht ganz mit Unrecht. Um ihn aber richtig zu würdigen, muß man nicht ganz vergessen, daß die Anschauungen unserer Zeit durchaus von den seinigen verschieden sind, daß seine Bewunderung des Weltschöpfers und Weltherrn auf einer sehr kindlichen Vorstellung vom Bau der Welt beruht. Die Welt ist für die Menschen seiner Zeit (s. die Schlußbem. zu Ps 36 6–13) ein großes Haus mit mehreren Stockwerken; im unteren Stockwerk wohnen die Knechte Gottes, die Menschen, und befindet sich sein Besitz an Tieren und die Lebensmittel für beide, in den Söllern darüber wohnt Gott selbst mit den höheren Wesen und befinden sich allerlei Vorräte, von denen dieser Psalm nur das Wasser zum Regnen nennt, unter dem Parterre der Menschen ist das Meer, das die Quellen speist, und der (nicht erwähnte) Aufenthaltsort der von Gott besiegten Riesen und der Toten. Das Ganze ist mit einer Hausordnung ausgestattet, die der des menschlichen Hauses entspricht, sodaß Sonne und Mond, Menschen und Tiere ihre Zeit und den ihnen angewiesenen Ort kennen und sich danach verhalten. Die Einfachheit und Kindlichkeit dieser Vorstellungen ist geeignet, einen von Philosophie und Wissensdrang nicht beunruhigten, sondern von einem monotheistischen Rationalismus eingenommenen Geist mit vollkommener Befriedigung zu erfüllen und eine bescheidene Phantasie zu poetischer Verherrlichung des Baumeisters und Hausvaters der Welt anzuregen. Für einen heutigen Leser, der sich nicht durch die anziehende Romantik dieser Kinderträume der Menschheit gefangen nehmen läßt, kann diese Weltansicht freilich nur ein kultur- und religionsgeschichtliches Interesse beanspruchen, dieses aber allerdings in hohem Grade. Denn die hier vertretene Kosmologie ist die allgemeine Unterlage der herrschenden Religion jener Zeit und macht

Ps 105 [1]*Lobt Jahwe, ruft seinen Namen an,*
Macht kund unter den Völkern seine Taten;
[2]*Singt ihm, spielt ihm,*
Redet von all' seinen Wundertaten!

[3]*Rühmt euch seines heiligen Namens,*
Es freue sich das Herz derer, die Jahwe suchen!
[4]*Fragt nach Jahwe und seiner Macht,*
Sucht sein Angesicht beständig!

[5]*Denkt an die Wunder, die er tat,*
Seine Vorzeichen und die Rechtssprüche seines Mundes,
[6]*Same Abrahams, seines Knechtes,*
Söhne Jakobs, seines Erwählten!

---

diese, insbesondere den Vorsehungsglauben, erst recht verständlich. Unser heutiges Wissen von der Welt hätte die jüdischen Frommen, etwa den Dichter des Hiob ausgenommen, dem jener rationalistische Zug fehlt, in die schwerste Verlegenheit gebracht, vorausgesetzt, daß sie es nicht ignoriert hätten wie viele Fromme unserer Zeit.

Psalm 105.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Versifizierte Geschichte der Zeit von Abraham bis auf den Einzug in Palästina. V. 1—13 = I Chr 16 8—22.

1 2 V. 1 wie Jes 12 4a. Rufen mit Jahwes Namen, eigentlich die Einleitung zum Gebet, ist hier zugleich soviel wie: sich zur Jahwereligion bekennen. Der Jude der späteren Zeit befindet sich immer »unter den Völkern«, auch wenn er im jüdischen Ländchen wohnt, und hat das Gefühl, sich mit deren Religionen auseinandersetzen zu müssen; dabei kommt ihm zustatten, daß er sich auf eine einfache, zusammenhangende Geschichte voller göttlicher Wunder berufen kann.

3 4 Die Juden sollen sich ihres Gottes rühmen, stolz auf ihn sein, dabei aber fleißig die früheren Machttaten Jahwes studieren (von דָּרַשׁ kommt מִדְרָשׁ, Historie!). Selbst das »Suchen seines Angesichts« bezieht sich nicht bloß auf den Tempelbesuch, obwohl dies der nächste Sinn ist; für die Juden in der Diaspora mußte entweder das schriftgelehrte Forschen im Gesetz (1 2) oder, bei den meisten Laien, die Versenkung in die magnalia dei den Kult einigermaßen ersetzen und sie anleiten, Gott in der heiligen Schrift zu suchen.

5 6 In v. 5a schreibe נִפְלְאוֹת, ohne Suff., da das Wort durch den Relativsatz determiniert wird. Die »Rechtssprüche seines Mundes« sind wohl die Strafurteile gegen die Feinde der Erzväter und Israels; zu dem Imp. von v. 5 liefert v. 6 schwerfällig die Vokative nach. In v. 6a hat I Chr 16 6 Israel statt Abraham; solche kleinen Verschiedenheiten machen dem Abschreiber nichts. In v. 6b l. בְּחִירוֹ.

7 8 יְהוָה, Apposition zu הוּא, ist hier ausnahmsweise einmal von אלהינו

7 *Er, Jahwe, ist unser Gott,*
Auf der ganzen Erde sind seine Gerichte.
8 *Er gedenkt auf ewig seines Bundes,*
Des Wortes, das er entboten, auf tausend Geschlechter.

9 *Er, dessen Bund war mit Abraham,*
Und dessen Schwur erging an Isaak,
10 *Und der ihn bestätigte dem Jakob,*
Dem Israel als ewigen Bund.
11 *indem er sagte: dir will ich das Land Kanaan geben als eueren Besitzanteil.*

12 *Als sie noch wenig Männer waren,*
Erst ein wenig [in Kanaan] und Fremdlinge darin,
13 *Da wanderten sie von Volk zu Volk,*
Von einem Königreich zu anderen Leuten;

14 *Nicht ließ er Menschen zu, sie zu vergewaltigen,*
Und strafte ihretwegen Könige:
15 *Rühret meine Gesalbten nicht an,*
Und meinen Propheten tut nichts Böses!

---

als dem Prädikat zu trennen, wenn man nicht den ganzen v. 7 (v. 7^b als Relativsatz) zum Subj. von dem וְזָכַר v. 8 machen will. Jahwes Gericht schützt die Juden in der ganzen Welt. In v. 8^b ist das von Jahwe entbotene Wort nach v. 42 die dem Abraham bei der Bundesschließung mitgegebene Verheißung, die gleichsam wie ein Engel den Samen Abrahams begleitet. צִוָּה ist synonym mit »aussenden«, »beordern« vgl. 42 9 43 3 61 8; es liegt wohl ein wenig Hofstil in diesem Ausdruck.

9—11 V. 9 läßt sich mit dem Vorhergehenden nicht verbinden und ist für sich selbst wunderlich genug. Es scheint, daß בָּרַת durch Gedankenlosigkeit des Abschreibers aus defektiv geschriebenem בְּרִתוֹ entstanden ist; zuerst schrieb einer בְּרִתוֹ, dann sein Nachfolger בָּרַת. In v. 10^a streiche לְחֹק, das beigeschrieben ist von einem Leser, der דָּבָר צִוָּה als Gebotserteilung verstand. Schwur und Bund bedeuten sachlich dasselbe. V. 11 wird von BICKELL mit Recht als prosaische, unmetrische Glosse ausgeschaltet; den Inhalt des Schwurs anzugeben, war gar nicht nötig.

12 13 בִּמְעַט, nur ein Weniges, eine kurze Zeit, bedarf der Näherbestimmung; welche das sein muß, zeigt das Suff. von בָּהּ, dem der Begriff Land oder ein Landesname vorhergegangen sein muß; ich schlage vor בִּמְעַט בִּכְנַעַן, da die Aehnlichkeit beider Wörter den Ausfall des zweiten erklären kann (BICKELL ergänzt בָּאָרֶץ).

14 15 Bald waren die Erzväter in einem Königreich, in Gerar oder Aegypten, bald bei »anderen Leuten«, das letztere ein Ausdruck der Verlegenheit, weil die Genesis keine näheren Angaben enthält. Die bestraften Könige sind der Pharao von Gen 12 und Abimelek von Gerar

16 *Und er rief Hungersnot über das Land,*
Allen Stab des Brotes zerbrach er.
17 *Er schickte vor ihnen her einen Mann.*
Zu einem Knecht wurde verkauft Joseph.

18 *Man zwängte in eine Fessel seine Füße,*
In Eisen kam seine Seele,
19 *Bis zu der Zeit, wo sein Wort eintraf,*
Die Rede Jahwes ihn bewährte.

20 *Der König sandte und ließ ihn los,*
Der Herrscher der Völker, der gab ihn frei;
21 *Er setzte ihn zum Herrn über sein Haus*
Und zum Herrscher über seinen ganzen Besitz;

22 *Zurechtzuweisen seine Beamten nach seiner Lust*
Und seine Aeltesten klug zu machen:
23 *Und so kam Israel nach Aegypten,*
Und Jakob gastete im Lande Hams.

Gen 20 26. Der Ausdruck »meine Gesalbten« für die Erzväter ist seltsam; denkt der Verf. sie sich als Priester? נָגִיא nach Gen 20 7.

16 17 »Stab des Brotes« vgl. 104 15. Josephs Verkauf durch seine Brüder war eine Schickung Jahwes, um Jakob und die Seinen vor dem Hunger zu bewahren. Der jüdische Lehrer, der dies Gedicht als Leitfaden benutzte, hat hier eine schöne Gelegenheit gehabt, das Wissen seiner Büblein um das richtige Nacheinander zu prüfen.

18 19 Die Lieblingsgeschichte von dem wunderbaren Lebenslauf Josephs wird nun weitläufig behandelt, aber so, daß man sie kennen muß, um die Verse zu verstehen. Will Qre den Dual רַגְלָיו in den Sing. verwandeln, weil בֶּבֶל im Sing. steht, und soll man sich Joseph nur mit Einem Fuß gefesselt denken? wichtiges Problem! In v. 18b schreibe mit Olshausen u. a. בַּבַּרְזֶל. צָרְפָה v. 19 eigentlich prüfen durch Schmelzen des Erzes, hier: für echt erklären. Der Spruch Jahwes wird, wie oft bei späten Schriftstellern das דְּבַר יהוה, als etwas gedacht, was im Besitz eines Sehers ist (vgl. z. B. Jer 5 13); Joseph war im Besitz des dem Samen Abrahams mitgegebenen Wortes; das bewies das Eintreffen seiner Vorhersagungen (Dtn 18 21 f.).

20 21 »Der Herrscher der Völker« klingt fast griechisch. Zu קְהָלָם s. 104 24.

22 23 לְאָסֹר ist unverständlich: warum sollten denn die Beamten Pharaos gebunden werden? und woher hätte der Autor das genommen? Lies mit LXX לְיַסֵּר, zurechtzuweisen, zu korrigieren, zu unterweisen, also ihnen Instruktionen zu geben und die Ausführung zu überwachen. Lies לְנַפְשׁוֹ, nach seinem Sinn, ganz wie es ihm beliebte, ohne selbst an eine höhere Behörde gebunden zu sein. Das ist sehr — volkstümlich gedacht.

24 *Und Jahwe machte sein Volk sehr fruchtbar*
Und zahlreicher als die Aegypter;
25 *Es wandelte sich ihr Herz, sein Volk zu hassen,*
Arglistig zu behandeln seine Knechte.

26 *Er sandte Mose, seinen Knecht,*
Aharon, den er erwählt hatte,
Tat unter ihnen seine Wunderdinge
Und Vorzeichen im Lande Hams.

28 *Er schickte Finsternis, da wurde es finster,*
Aber sie achteten nicht auf sein Wort;
29 *Er verwandelte ihre Gewässer in Blut*
Und ließ sterben ihre Fische.

30 *Ihr Nil wimmelte von Fröschen,*
In den Kammern des Königs waren sie;
31 *Er befahl, da kam die Hundsfliege,*
Die Mücken in ihr ganzes Gebiet;

32 *Er gab als ihren Regen Hagel,*
Flammendes Feuer in ihr Land,
33 *Und er schlug ihren Weinstock und Feigenbaum*
Und zerbrach die Bäume ihres Gebiets.

In יְחַכֵּם liegt sogar ein gewisser Witz: die Aegypter haben ja sehr berühmte Weisen (Jes 19 11), aber Joseph zeigte ihnen erst, was Weisheit (d. h. Klugheit) ist. Ueber diese Sätze haben sich die Büblein, die unser Autor unterrichtete, gewiß sehr gefreut. Und nun wissen wir, wie Israel nach Aegypten gekommen ist, ins Hamitenland.

24 25 Die glückliche Zeit dauerte noch eine Weile, Jahwe machte sein Volk fruchtbar (וַיְפֶר, Hiph. von פָּרָה) und zahlreicher als die Aegypter (l. in v. 24b מִמִּצְרַיִם statt מִצָּרָיו). In v. 25a ist חָפַךְ intransitiv. Der Verf. überlegt in seinem Drang, Israel zu verherrlichen, nicht, daß er ein eigentümliches Licht auf sein Volk wirft, das zahlreicher ist als die Aegypter und sich doch von ihnen knechten läßt.

26 27 Mose und Aharon sind für ihn hauptsächlich die großen Wundermänner. V. 27 fast wie 78 43, nach welcher Stelle sowie nach LXX שָׂם (Subj. ist Jahwe) zu lesen sein wird. בָּם unter den Aegyptern. Die »Sachen seiner Zeichen«, die Wunderdinge und portenta werden im folgenden zur Gedächtnisstärkung aufgezählt, allerdings durcheinander.

28 29 Die Finsternis Ex 10 21 ff. Für מָרוּ, das nicht paßt, weil die Aegypter Subj. sind, läßt sich mit Hitzig שָׂמְרוּ lesen. V. 29: Wasser in Blut verwandelt Ex 7 14 ff.

30 31 V. 30: Frösche Ex 7 28 ff. Da v. 30a das Verb im masc. steht, so wird der Verf. nach Ex 7 28 יְאֹרָם, ihr Nil, geschrieben haben. Für מַלְכֵיהֶם lese ich מַלְכָּם הֵם. V. 31: Hundsfliege Ex 8 17 ff., Mücken cap. 8 12 ff.

34 *Er befahl, da kam die Heuschrecke*
Und der Hüpfer ohne Zahl
35 *Und fraß alles Kraut in ihrem Lande*
Und vertilgte die Frucht ihres Ackerbodens.

36 *Und er schlug jeden Erstgebornen in ihrem Lande,*
Den Erstling all' ihrer Manneskraft;
37 *Und er ließ sie ausziehen mit Silber und Gold,*
Und kein Strauchelnder war in ihren Stämmen.

38 *Aegypten freute sich, als sie auszogen,*
Denn ihr Schrecken war auf sie gefallen.
39 *Er breitete Gewölk aus als Schutzdecke*
Und Feuer, die Nacht zu erleuchten.

40 *Sie verlangten, da brachte er die Wachtel,*
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie;
41 *Er öffnete den Fels, da strömten Wasser,*
Liefen im dürren Land als Strom.

---

32 33 Hagel mit Gewitter Ex 9 15 ff. 23 ff. Aegypten, das bekanntlich fast ohne Regen ist, bekommt einmal Hagel dafür, wieder ein harmloser Witz.

34 35 Heuschrecken Ex 10 1 ff. In v. 35b schreibe וַיֶּכֶל für וַיֹּאכַל, das versehentlich aus dem vorhergehenden Stichos wiederholt ist.

36 37 Die letzte Plage, Tötung der Erstgebornen, nach Ex 11 1 ff., und die Ausführung des Volkes »mit Silber und Gold«, den entwandten Schmucksachen usw. Ex 12 35 f. Der Verf. nimmt nicht allein keinen Anstoß an der Handlungsweise Jahwes und der Israeliten, sondern sieht darin sogar etwas Rühmenswertes, sonst hätte er es mit Stillschweigen übergangen. Es wäre schlimm mit der atl. Religion bestellt, wenn man ihre Ethik nach Proben dieser Art beurteilen müßte. Haben die Juden, die zur Zeit des Verf.s unter den Aegyptern lebten, auch so gehandelt, wenn sie es straflos tun konnten? Daß in v. 37 die Israeliten gemeint sind, merkt ja der Leser sofort, trotzdem hätte der Verf. sie nennen sollen. Jahwes Stämme wie 122 4. »Kein Strauchelnder« nach Jes 5 27; die Bemerkung erinnert an Dtn 8 4: in der vierzigjährigen Wüstenwanderung blieben die Kleider und Schuhe wie neu.

38 39 Die Aegypter sind froh über ihren Abzug vgl. Ex 12 31 ff. Jahwes Wolken- und Feuersäule nach Ex 13 21 f. usw.; sie hat den praktischen Zweck, bei Tage als Schirm gegen die Sonne zu dienen, bei Nacht als Leuchter. Der Realist im Wunderlande!

40 41 V. 40: Wachteln und Manna (Himmelsbrot 78 24) nach Ex 16. In v. 40a l. nach LXX שְׁאֵלוּ. V. 41: Wasser aus dem Felsen Ex 17 6 Num 20 11. נָהָר als ein Strom vgl. 78 16.

42 43 In v. 42b liest man doch wohl besser אֶל statt אֵת mit LXX. Die

42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes
An Abraham, seinen Knecht,
43 Und führte sein Volk aus mit Wonne,
Mit Jubel seine Auserwählten.

44 Und er gab ihnen die Länder der Heiden,
Den Schweiß der Völker gewannen sie,
45 Damit sie seine Satzungen hielten
Und seine Gesetze bewahrten.

Ps 106A *1 Halleluja, lobt Jahwe,*
Denn er ist freundlich, denn auf ewig ist seine Gnade!
2 Wer wird die Machttaten Jahwes ausreden,
Hören lassen all' seinen Ruhm?

3 Glücklich, wer das Recht beobachtet,
Gerechtigkeit tut zu jeder Zeit!
[Zu jeder Zeit] 4 gedenke meiner,
Jahwe, mit der Huld gegen dein Volk!

Verheißung an Abraham v. 8 war die treibende Kraft in allem, was Jahwe seitdem tat.

44 45 עָמָל wie sonst יְגִיעַ, Mühsal für das mühselig Erarbeitete. Eine gewiß nicht sympathische, geschweige sittliche Art, die Eroberung Palästinas darzustellen; die Heiden sind ja kaum Menschen, wenn die Schoßkinder Gottes ihnen ohne weiteres ihr sauer Erworbenes abnehmen dürfen. יִנְצְרוּ ohne Assimilierung des : wegen der Pausa. Das Halleluja fehlt noch in der LXX.

Man weiß nicht recht, wozu dieser Psalm geschrieben ist. Will er Kindern oder Illiteraten das Behalten der Begebenheiten in der mosaischen Zeit erleichtern? Will er dem Volk das Bewußtsein seiner Vorzugsstellung in der Welt stärken? Für uns ist er jedenfalls ein nicht unwichtiges Muster von der Geistesverfassung des Durchschnittsjuden, der Art, wie er erzogen wurde, der Bedeutung, die die auf einfache Richtlinien gebrachte Geschichte der alten Zeit für Religion und Haltung des Volkes und des Einzelnen hatte. Daß ein Teil von ihm in 1 Chr 16 8 ff. Aufnahme fand, bestätigt die längst geäußerte Vermutung, daß die lange Kompilation v. 8—36 nicht vom Chroniker selber, sondern von viel jüngerer Hand herrührt, und zeigt andererseits, daß der Psalter erst sehr spät publici juris wurde.

Psalm 106 1—5.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Glücklich, wer gerecht lebt und hoffen darf, am Heil und Ruhm des auserwählten Volkes Anteil zu haben.

1 2 Ein konventioneller Eingang; v. 1 wie 107 1 118 1 136 1. Das Halleluja fehlt in der LXX.

3 4a In v. 3 ist entweder שֹׁמֵר oder עֹשֵׂי zu lesen. V. 4a ist zu kurz für ein Distichon; ich ergänze das erste Wort aufs Geratewohl mit Zuhilfenahme von v. 3b zu בְּכָל־עֵת תִּזְכְּרֵנִי. Das Suffix nach der LXX in den

Suche mich heim mit deinem Heile,
5 Mich zu weiden am Glück deiner Erwählten,
Mich zu freuen mit der Freude deines Volkes,
Mich zu rühmen mit deinem Erbe!

Ps 106 B *6 Wir haben gesündigt gleich unseren Vätern, haben gefrevelt, gottlos gehandelt.*

7 Unsere Väter in Aegypten
Achteten nicht auf deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und trotzten dem Höchsten am Schilfmeer.

8 Doch er half ihnen seines Namens wegen,
Kund zu machen seine Stärke,
9 Und schalt das Schilfmeer, da ward es trocken,
Und er ließ sie gehen in den Ozeanen wie in der Trift.

Plur. zu verwandeln, halte ich für unnötig; der Dichter bittet, als Angehöriger des Jahwevolkes von Jahwe mit der Freundlichkeit bedacht zu werden, die seinem Volk zuteil wird. עַמֶּךָ ist natürlich gen. object.

4[b] **5** Der Ausdruck: »anzuschauen das Glück deiner Erwählten« scheint doch dafür zu sprechen, daß ein Einzelner redet. נוֹיֶךָ wie Zph 2 9. »Mich zu rühmen« wie 105 3.

Ps 106 A sieht aus wie nachträglich zu einem Eingangslied für 106 B verfaßt.

Psalm 106 6—48.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Geschichtliche Betrachtung über die Sündhaftigkeit der Väter. V. 47 f., nicht mehr zum Psalm gehörend, auch I Chr 16 34—36.

6 ist entweder Rest des verloren gegangenen Anfangs oder nachträglich zur Verbindung von Ps 106 A und B hinzugefügt. Zu הֶרְשַׁעְנוּ ist ein לַעֲשׂוֹת hinzuzudenken.

7 Hier beginnt zwar jetzt das Gedicht, aber man kann kaum glauben, daß v. 7 der wirkliche Anfang war. Dazu hat v. 7[a] einen schlechten und prosaischen Versbau. Es hat aber bei diesem Kunstwerk keinen Zweck, geschweige einen Reiz, zu raten, wie der verlorene Kopf ausgesehen haben mag. Für עַל־יָם, LXX עֹלִים, l. mit Venema u. a. עֶלְיוֹן. Die Angst der Israeliten am Schilfmeer, als sie von den Aegyptern verfolgt wurden, rechnet der Verf. den Vätern als Widerspenstigkeit an. Er hat Jes 63 10 ff. gelesen, statt sich Ex 14 10 ff. recht anzusehen.

8 9 V. 9[b] aus Jes 63 13, wo schon von den תְּהֹמוֹת des seichten Schilfmeers die Rede ist. Das »Schelten« wie 104 7, wo es besser angebracht ist.

10 11 V. 11[b] nach Ex 14 28. Hoffentlich hat der Verf. einmal מִבְחָק für מִיַּד geschrieben.

12 13 »Sie glaubten« nach Ex 14 13. »Sie sangen« das Lied Ex 15 1 ff. מִהֲרוּ ist bloßes Hilfsverb: bald, schleunigst. Jahwes »Rat« ist die Absicht seiner Führung, die sie ins gelobte Land bringen wollte.

10 *Und er rettete sie von der Hand des Hassers*
Und erlöste sie von der Hand des Feindes,
11 *Und es bedeckten die Wasser ihre Bedränger,*
Keiner von ihnen blieb übrig.

12 *Und sie glaubten an seine Worte,*
Sangen seinen Ruhm;
13 *Bald vergaßen sie seine Werke,*
Harrten nicht auf seinen Rat.

14 *Sie wurden lüstern in der Wüste*
Und versuchten Gott in der Einöde,
15 *Und er gab ihnen ihr Verlangen*
Und schickte Ekel in ihre Seele.

16 *Und sie eiferten gegen Mose im Lager,*
Gegen Aharon, den Heiligen Jahwes;
17 *Die Erde tat sich auf und verschlang Dathan*
Und bedeckte die Rotte Abirams.
18 *Und Feuer versengte ihre Rotte,*
Brand verbrannte die Gottlosen.

19 *Sie machten sich ein Kalb am Horeb*
Und beteten das Gußbild an
20 *Und vertauschten ihre Hoheit*
Mit dem Bild des Rindes, das Kraut frißt.

14 15 V. 14a spielt auf die Geschichte von den Lustgräbern an Num 11 4 ff. Aber die »Schwindsucht« schickte ihnen Jahwe nicht für die Lüsternheit v. 15, gar noch »in ihre Seele«, sondern זְרָא, Ekel (Num 11 20), was daher für רָזוֹן einzusetzen ist vgl. LXX.

16—18 Die Eifersucht gegen Mose und Aharon und ihre Strafe Num 16. Die letztere nimmt jetzt vier Stichen in Anspruch, zwei zu viel; ich halte v. 18 für einen Zusatz, dessen עֲדָתָם sehr ungeschickt ist, dessen Verf. eben nicht verstanden hat, die Opfer des Erdschlundes und die des Feuers ordentlich auseinanderzuhalten. Bickell läßt v. 17 ausfallen, aber ohne diesen müßte man das Suff. von עדתם auf sämtliche Väter beziehen, die aber doch, so ungeraten sie waren, nicht alle verbrannt wurden, da dann doch unser Verf. diesen schönen Psalm gar nicht hätte dichten können. In v. 17a ist אֶת־פִּיהָ zu תִּפְתַּח hinzuzudenken vgl. Num 11 32.

19 20 Das goldene Kalb am Sinai Ex 32, Horeb nach Dtn 9 8. V. 20a nach Jer 2 11 Hos 4 7; כְּבוֹד kommt auch sonst vor als Bezeichnung der im Heiligtum wohnenden Gottheit, so Hos 10 5 I Sam 4 21. Der Verf. ist, wie überhaupt die Juden der letzten Jahrhunderte, der Meinung, daß man im Bilderdienst die Bilder als solche für Götter (statt für Behausungen von Göttern) gehalten habe, und daß jenes sinaitische Stierbild einen Abgott dargestellt habe statt Jahwe selber. So kann er

21 *Sie vergaßen Gott, ihren Retter,*
Der große Dinge tat in Aegypten,
22 *Wunderbare im Lande Hams,*
Furchtbare am Schilfmeer.

23 *Und er sprach davon, sie zu vernichten,*
Wenn nicht Mose, sein Auserwählter,
In die Bresche getreten wäre vor ihm,
Seine Zornglut zurückzuhalten vom Verderben.

24 *Und sie verachteten das werte Land,*
Glaubten nicht an sein Wort
25 *Und murrten in ihren Zelten,*
Hörten nicht auf die Stimme Jahwes.

26 *Da erhob er seine Hand (zum Schwur) gegen sie,*
Sie zu fällen in der Wüste
27 *Und ihren Samen zu versprengen unter die Völker*
Und sie zu zerstreuen in die Länder.

28 *Und sie verbanden sich dem Baal Peor*
Und aßen Opfer der toten (Götter)
29 *Und gaben Aergernis durch ihre Handlungen,*
Da brach die Plage in sie ein.

---

21 22 fortfahren, die Väter hätten Gott vergessen, der doch eben vorher noch so wunderbare Taten verrichtet hatte — diese unbegreiflichen Väter! Das Land Hams wohl aus 78 51 (105 23 27).

23 ist ein so schlecht gebauter Vierzeiler, daß man ihn für einen prosaischen Einsatz halten würde, wenn er nicht eben in diesem Psalm stände. »In die Bresche treten« aus Hes 22 30. Den Zorn »zurückwenden«: 78 38. Zu der Geschichte von Jahwes Zorn und Moses Intervention s. Ex 32 10 ff. Dtn 9 25.

24 25 Das »werte Land« aus Jer 3 19 Sach 7 14. Wieder wird die Furcht vor dem Eindringen in Palästina, in die die Kundschafterberichte das Volk versetzten Num 14, mit sonderbarer Verkehrung den Vätern als Verachtung des gelobten Landes ausgelegt (vgl. zu v. 7). Das »Murren in den Zelten« aus Dtn 1 27.

26 27 נָשָׂא יָד, die Hand erheben, nämlich zum Schwur, aus Hes 20 23 vgl. Num 14 30; לְהַפִּיל, sie »fallen (sterben) zu lassen« aus Num 14 28 ff. In v. 27a ist dies Wort durch Gedankenlosigkeit des Abschreibers aus v. 26 wiederholt; da der Vers wörtlich aus Hes 20 23 abgeschrieben ist, so ist nach dieser Stelle לְהָפִיץ herzustellen vgl. v. 27b. Das Exil und die Zerstreuung der Juden hat also seine erste Ursache in der Mißachtung des heiligen Landes durch die Zeitgenossen Moses!

28 29 Baal Peor s. Num 25 1 ff., von da (v. 3) der Ausdruck וַיִּצָּמְדוּ, sie ließen sich zusammenbinden, verbanden sich. מֵתִים, Tote, sind die Götzen

30 *Doch Pinehas trat hin und übte Gericht,*
Und so wurde die Plage gehemmt;
31 *Und es wurde ihm als Verdienst angerechnet,*
Für und für bis auf ewig.

32 *Und sie erzürnten ihn am Haderwasser,*
Und es ging Mosen schlecht ihretwegen,
33 *Denn sie waren widerspenstig gegen den Geist Jahwes,*
Und er sprach unbedacht mit seinen Lippen.

34 *Sie vertilgten die Völker nicht, wie ihnen Jahwe befohlen hatte.*

35 *Und sie mischten sich unter die Völker*
Und lernten deren Bräuche
36 *Und dienten deren Götzenbildern,*
Und die wurden ihnen zum Fallstrick.

---

im Gegensatz zum »lebendigen Gott« (Jer 10 10); diese Bezeichnung ist ein Wortwitz. הַכְּעָסִים absolut gebraucht, term. techn. der späteren Zeit.

30 31 Pinehas »übte Gericht«, indem er ein hurendes Paar tötete. V. 31 umschreibt die Verleihung des Priestertums an ihn für ewige Zeiten Num 25 12 f. Der Ausdruck nach Gen 15 6: צְדָקָה ist in beiden Stellen die Erfüllung der Pflicht, die das Verhältnis zu einem anderen verlangt, ein meritum. Oft wird von den Späteren Glaube und Gottvertrauen unter den Gesichtspunkt der religiösen Pflicht gestellt vgl. zu 26 1 2.

32 33 Das Murren am Haderwasser (s. Num 20 3 ff.), infolgedessen es dem Mose »schlecht ging« vgl. Dtn 1 37 3 26. In v. 33a ist wohl רוּחַ zu lesen (Bickell), jedenfalls ist Jahwes Geist gemeint vgl. Jes 63 10. Das »unbedachte Reden« des Mose kann man nur ziemlich gezwungen aus Num 20 10 herausbringen; die angeführten Stellen des Deuteronomiums scheinen eine andere Erzählung vorauszusetzen. Natürlich handelt es sich überall um eine Erklärung dafür, warum Mose nicht in Palästina hineingekommen ist. Unser Verf. hätte die Verfehlung des Mose weglassen sollen; der gehört doch nicht unter die mißratenen Väter, dient hier ja eher zur Entschuldigung ihrer Torheiten.

34—36 V. 34 wird von Bickell mit Recht ausgestoßen, er hat keinen Anschluß an das Vorhergehende und erklärt in prosaischer Weise den freundschaftlichen Verkehr der Israeliten mit den Völkern, die sie hätten vernichten sollen und deren Götzendienst ihnen nun zum »Fallstrick« wurde (Dtn 7 16 u. öfter). Das sonst so »humane« Deuteronomium wütet bekanntlich gegen die Urbewohner Palästinas, tut ihnen freilich damit nichts zu Leide, da sie schon ein halbes Jahrtausend tot sind. Daß diese und die folgende Strophe

37 38 von einer durchaus falschen Meinung über das religiöse Verhalten des vorexilischen Israel ausgehen, bedarf keines Beweises, da sie die gesamte vorexilische Literatur gegen sich hat. Kindesopfer sind immerhin in dem unglücklichen 7. Jahrh. vorgekommen; hier aber wird

37 *Und sie schlachteten ihre Söhne*
Und ihre Töchter den Dämonen
38 *Und vergossen unschuldiges Blut,**
*Sodaß das Land entweiht ward.***

**das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzen Kanaans schlachteten.*
***durch die Blutströme.*

39 *Und sie wurden unrein durch ihre Werke*
Und hurten in ihren Handlungen;
40 *Da entbrannte der Zorn Jahwes wider sein Volk,*
Und er verabscheute sein Erbe.

41 *Und er gab sie in die Hand der Völker,*
Und über sie herrschten ihre Hasser,
42 *Und ihre Feinde plagten sie,*
Und sie wurden gebeugt unter ihre Hand.

43 *Viele Male rettete er sie,*
Wo sie doch widerspenstig waren wider seinen Rat,
und vermoderten in ihrer Schuld
44 *Und sah auf ihre Not,*
Wenn er ihr Flehen hörte.

---

dieser vereinzelte Fall in ganz unzulässiger Weise verallgemeinert. Die Götter werden in der späteren Zeit, wie auch von den älteren Christen, vielfach für Dämonen gehalten, die durch Blendwerk die Menschen zu verführen wußten, sie als Götter zu verehren (vgl. zu Jer 10 15). In v. 38 ist der prosaische Satz: »das Blut ihrer Kinder, die sie den Götzen Kanaans opferten« eine Glosse; es ist nicht ganz sicher, ob der Autor mit dem unschuldigen Blut, durch das das Land »entweiht« wird (Jes 24 5 u. oft), bloß die Kindesopfer meint (vgl. Jer 2 34) oder sonstiges Blutvergießen. Zusatz scheint auch בַּדָּמִים am Schluß von v. 38 zu sein.

39 40 »Unrein werden«, »huren«, »verabscheuen«, lauter kultische Ausdrücke. Nur vom Götzendienst spricht der Verf., von dem die Propheten fast gar nicht sprechen; von dem, was diese als die Ursache des Untergangs bezeichnen, scheint er nichts zu wissen. Hesekiel ist sein Führer, nicht die Großen von Amos bis auf Jeremia.

41 42 Die Sprache der Bearbeiter des Buchs der Richter, besonders v. 42.

43 44 In v. 43a l. בְּעֲצָתוֹ vgl. v. 13. In v. 43c ist וַיִּמַּכּוּ, das sonst nicht vorkommt, wahrscheinlich Schreibfehler für וַיִּמָּקּוּ; das Sätzchen stammt aus Lev 26 39, paßt aber schlecht zum Zusammenhang und ist zu streichen. In v. 44a hat LXX das subj. explic. יהוה.

45 46 V. 45 l. mit Qre חַסְדָּיו. V. 46 aus I Reg 8 50, fürchterliches Hebräisch. Hiemit ist der Psalm zu Ende, er hat so wenig einen ordentlichen Schluß wie einen ordentlichen Anfang. Denn

45 *Und er gedachte für sie seines Bundes*
Und hatte Mitleid nach der Fülle seiner Gnaden
46 *Und machte sie zum Gegenstand der Erbarmung*
Vor allen ihren Fängern.

47 *Hilf uns, Jahwe unser Gott,*
Und sammele uns aus den Völkern,
Zu loben deinen heiligen Namen
Und uns glücklich zu preisen mit deinem Ruhme.
48 *Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Volk wird sagen Amen*

Ps 107 1 *Halleluja, lobt Jahwe,*
Denn er ist freundlich, denn auf ewig ist seine Gnade.
2 *Sagen sollen es die Erlösten Jahwes,*
Die er erlöste aus der Hand der Not.

---

47 (= I Chr 16 35) ist ganz lose angehängt: eine Bitte um die Rückkehr der Diaspora. הַגּוֹיִם v. 47d ist aramäisch.

48 ist die Schlußdoxologie zu der Sammlung Ps 90—106 und ebenfalls I Chr 16 36 aufgenommen. Das Halleluja am Schluß ist mit der LXX an den Anfang von Ps 107 zu versetzen; die Doxologien schließen alle mit Amen (ausgenommen die des Gesamtpsalters).

Das Gedicht Ps 106 7—46, wenn man es ein Gedicht nennen darf, ist nur ein Rumpf ohne Kopf und Fuß. Der „Psalm" sieht so aus, als ob er zu praktischen Zwecken verfertigt sei, etwa um dem Leser bei der Vorbereitung auf einen Fasttag als Gebet und geistliche Betrachtung zu dienen; die Verse v. 1–5 und v. 47 mögen ad libitum durch andere haben ersetzt werden können. Ein ähnliches, jedoch etwas besser komponiertes Gebet sollen die Leviten als Einleitung zur erneuten Bundesschließung in der Zeit des Nehemia vor versammelter Gemeinde gebetet haben (Neh 9 5 ff.). Als Fasttag könnte einer der in Sach 7 und 8 erwähnten Gedenktage, die dem Untergang des alten Volkes galten, in Betracht kommen.

Psalm 107—119: zweiter Nachtrag zu Ps 3—89.

In dieser Sammlung befindet sich das „große Hallel" Ps 113—118; als selbständiges Buch hat sie wohl nicht existiert. Sie bildet jetzt die erste Gruppe des „fünften Buches" 107—150.

Psalm 107.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Wer soll Jahwe loben? Jeder, der in Not war und von ihm gerettet wurde. Das Gedicht hat zahlreiche, zum Teil wertvolle Zusätze erhalten (s. v. 3 11 24 26 f. 30 33–43); es selber besteht aus einem einleitenden Vierzeiler und vier Gruppen von je drei Vierzeilern, die gleichmäßig gebaut sind und verschiedene Arten von Bedrängnissen schildern, aus denen „Jahwes Erlöste" gerettet wurden.

1 2 Eingang. Daß das Halleluja, das der MT an den Schluß von Ps 106 verpflanzt hat, hierher gehört, ist schon zu 106 48 bemerkt worden. V. 1 lautet genau so wie 106 1 118 1 136 1 und mag im Tempelgesang zu den stehenden Wendungen gehört haben. V. 2 ist in der Form durchaus ähnlich der Fortsetzung jener Wendung in Ps 118. Die von

3 *Und die er aus den (Heiden-)Ländern gesammelt hat, vom Auf- und Untergang, vom*
Norden und vom Meer her.

4 *Die irrten in der Wüste, in der Einöde,*
Den Weg zur Wohnstatt nicht fanden,
5 *Die hungrig, dazu durstig waren,*
Deren Seele in ihnen verschmachtete

6 *Die dann zu Jahwe schrien in ihrer Not,*
Die er aus ihren Aengsten errettete
7 *Und die er führte auf den richtigen Weg,*
Wo sie zur Wohnstatt hingelangten:

8 *Danken sollen sie Jahwen seine Gnade*
Und seine Wunder vor den Menschen,
9 *Weil er sättigte die lechzende Seele*
Und die hungernde Seele füllte mit Gutem.

---

v. 4 an folgenden Beispiele von allerlei Nöten zeigen, daß צָר die Drangsal, nicht den Dränger bezeichnen soll. גְּאוּלֵי יהוה wie Jes 35 9 62 12.

3 ist ein Zusatz, dessen Einschaltung auf einem Mißverständnis des Ausdrucks גאולי י beruht; sein Verf. hat gemeint, wie das Verbum קִבֵּץ und die Aufzählung der Himmelsgegenden verrät, daß von der Rückkehr aus dem Exil und der Heimkehr der Diaspora die Rede sei, aber der Dichter spricht von der Erlösung aus allerlei Nöten, die der Privatmann erlebt. Bickell schreibt יָמִין für יָם, und es ist möglich, daß er Recht hat.

4 5 Die erste Gruppe von drei Vierzeilern geht von v. 4—9; sie handelt von der Not reisender Juden, die sich in der Wüste verirrt haben und fast dem Durst und Hunger erliegen, aber von Jahwe wunderbar gerettet werden. Lies am Anfang mit Olshausen u. a. תֹּעֵי nach v. 10 17 23. דֶּרֶךְ gehört selbstverständlich zu v. 4b, als stat. constr. zu עִיר מוֹשָׁב, der Stadt des Wohnsitzes, wo die Verirrten daheim sind und wohin sie von ihrer Geschäftsreise zurückkehren; es braucht nicht gerade eine Stadt in Palästina zu sein. Diese Strophe liefert das Subjekt, die folgende

6 7 die Handlung, auf die es ankommt: Jahwe hat sie auf den geraden, d. h. richtigen Weg gebracht und sie vom Verdursten und Verhungern im letzten Augenblick gerettet. Längst sind wir bei diesem Dichter nicht mehr in der Zeit, wo Jahwe wesentlich nur in seinem Lande wirkt und man anderswo »anderen Göttern dient«. Die dritte Strophe endlich,

8 9, liefert das Prädikat zu dem Subj. von v. 4 f. und die Folgerung aus der Handlung: solche geretteten Verirrten sollten das tun, wozu v. 1 f. aufforderte. Zu dem Lob oder Dank ist wohl noch ein Lob- und Gelübdeopfer im Tempel hinzuzudenken für den Fall, daß es sich nicht um allzufern wohnende Juden handelt. Der letzteren wegen hat der Dichter wohl bloß אָדָם, Juden und Nichtjuden, geschrieben.

10 *Die saßen in Dunkel und Finsternis,*
Gebunden in Elend und Eisen,*
12 *Deren Herz gebeugt war durch Mühsal,*
Die gestrauchelt waren ohne einen Helfer —

*11 *Weil sie trotzten den Worten Gottes und den Rat des Höchsten verachteten.*

13 *Die dann zu Jahwe schrien in ihrer Not,*
Die er aus ihren Aengsten rettete,
14 *Die er führte aus Dunkel und Finsternis*
Und deren Fesseln er zerriß:

15 *Danken sollen sie Jahwen seine Gnade*
Und seine Wunder vor den Menschen,
16 *Weil er eherne Türen zerbrochen*
Und eiserne Riegel zerhauen.

17 *Die krank waren ob ihres sündigen Wandels·*
Und wegen ihrer Verschuldungen sich geplagt fühlten,
18 *Deren Seele an jeder Speise Ekel hatte,*
Und die schon rührten an die Tore des Todes

19 *Die dann zu Jahwe schrien in ihrer Not,*
Die er aus ihren Aengsten rettete,
20 *Die er, sendend sein Wort, heilte,*
Deren Leben er der Grube entriß:

10—12 Die zweite Gruppe, v. 10—16, handelt von solchen, die ins Gefängnis geworfen sind und von Jahwe befreit werden. V. 11 ist ein törichter Einsatz; es ist von Unglücklichen, nicht von Sündern die Rede. In v. 12a l. mit LXX יִכְנַע. Die Gefangenschaft, das Sitzen im dunkelen Kerker (Jes 42 7), ist natürlich ganz wörtlich zu verstehen. עָנִי v. 10b bezieht sich darauf, daß die Gefangenen gewöhnlich vor Hunger und Ungemach halb umkamen vgl. Hi 36 8 Ps 22 A.

13 14 entspricht v. 6 7. זָעַק v. 13 (19) neben צָעַק v. 6 (28) kommt natürlich auf Rechnung des Abschreibers, vielleicht auch יֹשִׁיעֵם v. 13b (19) neben יְצִילֵם v. 6 und יוֹצִיאֵם v. 28.

15 16 entspricht v. 8 f. V. 16 aus Jes 45 2, wo freilich von den ehernen Türen fester Städte gesprochen wird; gewöhnliche Gefängnisse hatten schwerlich solche.

17 18 Die dritte Gruppe, v. 17—22, spricht von Erkrankten und durch Jahwe Geheilten. Hier ist auch von Sünden die Rede, denn die Krankheiten gelten bekanntlich als Folgen von Fehltritten (Ps 32), weil sie von Gott geschickt werden, während man den Kerker bösen Menschen, Gewalthabern, Räubern, verdankt. Für אֱוִילִים l. mit Olshausen u. a. etwa חוֹלִים. Statt des Hithp. הִתְעַנָּה pflegt sonst das Niph. gebraucht zu werden. V. 18 nach Hi 33 20.

[21]Danken sollen sie Jahwen seine Gnade
Und seine Wunder vor den Menschen
[22]Und opfern Opfer des Lobes
Und erzählen seine Taten mit Jubel.

[23]Die hinabstiegen zum Meer auf die Schiffe,
Geschäft treibend auf großen Wassern,
[25]Und er gebot und bestellte den Wind,
Und es türmte die Wellen der Sturm
[24]Selbige sahen Jahwes Werke
Und seine Wunder in dem Schlunde. —
[26]Sie fuhren himmelauf, hinab in die Fluten,
Ihre Seele zerfloß im Uebel;
[27]Sie tanzten und schwankten wie trunken,
Und ihr ganzer Verstand lief durcheinander.

19 20 entspricht v. 6 f. 13 f. In v. 20b liest man für das letzte Wort besser mit Kahan: מִשַּׁחַת חַיָּתָם. Das »Wort« Jahwes wird wieder als eine Art selbständigen Wesens gedacht (s. 43 3 147 15), gleichsam ein Engel Rafael. Es ist möglich, daß dem Dichter der Engel von Hi 33 23 ff. vorschwebt, wenn auch nur in dem Sinne, daß der Engel auf das Befehlswort Jahwes zu dem Kranken abgeht.

21 22 entspricht v. 8 f. 15 f, nur daß v. 22 eine andere Fortsetzung beliebt wird (wie v. 28).

23—27 Die vierte Gruppe, v. 23—32, schildert die Not und Rettung der Seefahrenden und zwar in sehr weitläufiger Weise. Aber es scheint, daß diese Schilderung von jüngerer Hand weiter ausgeschmückt ist und daß v. 24 26 27 30 zugesetzt sind; vielleicht, daß die umgekehrten : etwas dergleichen andeuten. Die Juden interessierten sich für das Meer, weil sie sich sehr vor ihm fürchteten und sich doch des Geschäfts wegen (מְלַאכָה) oft darauf wagen mußten. Die erste Strophe besteht demnach aus v. 23 25. V. 23a wie Jes 42 10 Jon 1 3; v. 23b nach Jes 23 2 3. In v. 25 versetze סְעָרָה an den Schluß des zweiten Stichos, dessen Subj. es ist, und l. vorher גַּלָּיו. Zu v. 23 ist v. 21 zugesetzt, wie man schon am Stil merkt, noch mehr aber am Inhalt: solche Seefahrer lernen viel wundersame Dinge kennen, ein Satz, der ja nicht in den Psalm paßt, aber interessant genug ist. Die abenteuerlichsten Sagen des Altertums und des Mittelalters spielen ja auf dem Meere. Für den Verf. von v. 24 sind natürlich die Feuer- und Magnetberge, die Scyllen und Charybden, die märchenhaften Seeungeheuer »Werke Jahwes«. V. 25 erhält eine Erweiterung durch v. 26 27: die Beschreibung eines Seesturms und der Seekrankheit, bei der den Reisenden der Verstand sich verwirrt infolge des unfreiwilligen Tanzens auf dem vom Meer umhergeschleuderten Schiff. Man möchte ein selbständiges Gedicht über diesen Stoff haben.

28—30 entspricht v. 6 f. 13 f. 19 f. יָקֻם für יָקֹם. In v. 29b ist wohl גַּלֵּי הַיָּם beabsichtigt. V. 30 scheint wieder eine Erweiterung von jüngerer Hand zu sein. שָׁתַם, sich beruhigen, wie Jon 1 11 f.

28 *Die dann zu Jahwe schrien in ihrer Not,*
Die er aus ihren Aengsten führte,
29 *Stillend den Sturm zum Säuseln,*
Daß still wurden die Wellen des Meeres:
30 *Und sie waren froh, daß sie sich stillten,*
Und er führte sie zum gewünschten Hafen.

31 *Danken sollen sie Jahwen seine Gnade*
Und seine Wunder vor den Menschen
32 *Und ihn erhöhen in großer Versammlung*
Und am Sitz der Alten ihn preisen.
33 *Er machte Ströme zur Wüste*
Und Wasserquellen zum Durstland,
34 *Fruchtland zum salzigen Land,*
Wegen der Bosheit derer, die darin wohnten.
35 *Er machte die Wüste zum Wasserbecken*
Und dürres Land zu Wasserquellen
36 *Und ließ dort wohnen Hungernde,*
Sodaß sie eine Wohnstatt aufrichteten.
37 *Sie säten und sie pflanzten*
Und gewannen einen Ertrag;
38 *Und er segnete sie, und sie mehrten sich sehr,*
Und ihren Viehbesitz machte er nicht gering.

31 32 entspricht v. 8 f. 15 f. 21 f., der letzte Stichos bildet einen hübschen Abschluß des Gedichts. Die זְקֵנִים sind nicht die »Aeltesten« als Würdenträger, sondern einfach die alten Leute, die an den Straßen sitzen vgl. Sach 8 3 und sich abends gern von den heimgekehrten Reisenden ihre Abenteuer erzählen und die mitgebrachten »Zeichen«, Andenken (s. zu Hi 21 29), zeigen lassen. In

33—43 folgen allerlei Ausführungen über Jahwes Verhalten gegen Fromme und Unfromme, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem Gedicht nicht verleugnen, aber seiner Disposition und seinem Grundgedanken nicht entsprechen (s. v. 42 43) und darum eine Zusatzdichtung sein müssen wie jene Einsätze.

33 34 Jahwe verwandelt wasserreiches und fruchtbares Land in unbewohnbares wegen der Bosheit seiner Bewohner. V. 33 schließt sich an Jes 50 2 35 7 an. Der Verf. hätte hier und im folgenden doch einige Beispiele anführen sollen, für v. 33 f. natürlich nicht bloß die Geschichte von Sodom, an die er ja zunächst gedacht haben wird. Man würde gern »Dichtungen« wie Ps 78 105 106 119 dahingeben, wenn man ein paar wie diese oder Hi 24 5 ff. 30 2 ff. oder Prv 23 29 ff. dafür bekäme.

35 36 Das Gegenteil von v. 33 f. V. 35 aus Jes 41 18. Da der Autor nicht wie Deuterojesaia von der wunderbaren Zukunft spricht, so muß er doch eine Gegend kennen, die etwa durch ein Wasserwerk anbaufähig wurde. Als in Algerien artesische Brunnen gegraben wurden, riefen die Araber: Allah ist groß! Jahwe tut alles.

39 *Und wurden sie gering und sanken*
Vom Druck des Unglücks und Kummers,
41 *So erhöhte er den Armen aus dem Elend*
Und machte wie zu Schafherden die Familien.
40 »*Er gießt Verachtung aus auf die Vornehmen*
Und läßt sie irren in wegloser Oede.«
42 *Die Redlichen sehen es und freuen sich,*
Und alle Verderbtheit schließt ihren Mund.
43 *Wer weise ist, beachte dies*
Und merke auf die Gnaden Jahwes!

37 38 Weitere Ausmalung von v. 35 f., die die Wahrscheinlichkeit, daß an eine wirkliche Begebenheit gedacht wird, noch erhöht. In v. 37 halte ich die Objekte »Felder«, »Weinberge« und »Frucht« für Nachhilfen eines Schreibers oder Lesers, da sie das Metrum beschweren und unnötig sind. Hier sollte der Verf. erst recht Namen gegeben haben.

39—41 V. 39 ist Vordersatz zu v. 41. Zu dem letzten Stichos vgl. Hi 21 11: Gott machte die Ansiedler harmlos glücklich und fruchtbar wie Schafe. V. 40, wieder durch ein umgekehrtes ɔ gekennzeichnet, ist wörtlich aus Hi 12 21a 24b genommen, unterbricht den Zusammenhang von v. 39 und 41 und paßt nicht zu seiner Umgebung, ist also ein Randzitat und zu streichen.

42 43 V. 42a aus Hi 22 19, v. 42b aus Hi 5 16, v. 43a wie Hos 14 10. Dieser Abschluß ist ganz anderer Art als die Abschlüsse der in v. 1—32 aufgeführten Beispiele von Not und Hilfe. In v. 43b ist der Sing. des Verbums herzustellen mit der LXX.

Ps 107 1—32 enthält gewiß keine tieferen Gedanken, ist auch reich genug an Entlehnungen, trotzdem aber ein Gedicht, an dem man seine Freude hat wegen der Frische des Tones und der Bilder aus dem Leben. Vielleicht sollte die erste Strophe v. 1 2 vor jeder der vier Gruppen wiederholt werden.

Der zweite Teil, v. 33—43, lehnt sich an den ersten an vgl. v. 36b, ist kein selbständiges Gedicht, sondern eine Zusatzdichtung, die auf die Anlage des Psalms keine Rücksicht nimmt. Er ist eine Blumenlese aus den Bb. Jes und Hiob, aber trotzdem nicht ohne Wert. Beide Teile sind sehr jung, da der erste sogar die Elihureden im B. Hiob benutzt. Bei beiden ertappt man sich auf dem Wunsch, daß sie noch länger sein sollten, ein Wunsch, der einem nicht bei allen Psalmen kommt.

Psalm 108

ist zwar als neuer Psalm mit eigener Ueberschrift versehen, in Wahrheit aber (wie I Chr 16 8—36) nur aus zwei ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt, vermutlich zu irgend einem liturgischen Zweck. V. 2—6 = 57 8—12; v. 7—14 = 60 7—14.

Psalm 109.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Grimmige Verwünschungen gegen einen Feind und seine ganze Familie, Weib und Kind und Eltern, und Bitte um Hilfe.

1—3 וּפִי מִרְמָה ist einer jener unnützen Zusätze oder Verbesserungen, die die Abschreiber lieben, hier offenbar veranlaßt durch die Aussprache רָשָׁע; für פָּתְחוּ liest LXX viel besser פָּתוּחַ. Die Punktation רָשָׁע ist gewiß richtig, der Verf. hat Einen Feind im Auge; wenn v. 2b—5 von einer

Ps 109 *1 Gott, den ich rühme, schweige nicht,*
2 Denn der Mund des Ruchlosen ist wider mich geöffnet;
Er redet gegen mich mit Lügenzunge,
3 Und mit Worten des Hasses umgibt er mich.

Er bekämpft mich ohne Ursache,
4 Befeindet mich, während ich ihn rettete,
5 Vergilt mir Böses für Gutes
Und Haß für meine Liebe.

6 Schicke über ihn seine Ruchlosigkeit,
Ein Satan stehe zu seiner Rechten;
7 Wird er gerichtet, gehe er als Ruchloser hervor,
Und sein Bitten gereiche ihm zur Sünde.

Mehrzahl gesprochen wird, so ist das auf Rechnung des Abschreibers zu setzen, der hier wie so oft mit dem konkreten Einzelfall nichts anzufangen weiß und den Plur. für wirksamer hält; erst v. 6 ff. leistet dieser allgemeinen Vorliebe für das Verschwommene zu starken Widerstand, sodaß von da an der Singul. zu seinem Recht kommt. Ich schreibe demnach דִּבֶּר und מְכַבְּנִי.

3b—5 Die Strophe ist in Unordnung, zweimal kann doch der Verf. nicht »anstatt meiner Liebe« geschrieben haben, und וַאֲנִי תְפִלָּה, während ich Gebet bin, ist ja der bare Unsinn, was schon, wie es scheint, einem alten Leser aufgefallen ist und ihn zur Einsetzung der erstgenannten Wendung am Anfang von v. 4 veranlaßt hat. Ich streiche daher diese eingesetzten Wörter und schreibe für תפלה (nebst dem ו, mit dem v. 5 beginnt): מְפַלְּטוֹ: er sucht mich durch Intrigen, Verdächtigungen, falsche Anklagen zu verderben, während ich ihn in ähnlichen Gefahren in Schutz genommen hatte. Aehnliche Feindschaften zwischen Kollegen und früheren Freunden haben wir schon öfter im Psalter kennen gelernt (Ps 7 35 12 ff. 52 55 13 ff. 41).

6 7 Was es bedeuten kann, daß Gott gebeten wird, einen רָשָׁע, einen Gottlosen, Ungerechten oder Schuldigen, über den Feind des Dichters, den dieser v. 2 selber einen רשע nennt, zu bestellen, scheinen die Ausleger zu wissen, sagen es aber nicht so, daß ich es begreifen kann. Ich lese daher in v. 6 lieber: רִשְׁעוֹ שָׂטָן, seine eigene Gottlosigkeit soll wider ihn auftreten vgl. Jes 3 9 Hos 5 5. Ein Satan soll ihn verklagen, wie der Satan, der himmlische Ankläger, in jenem Prozeß, der Sach 3 1 ff. geschildert wird, den Hohenpriester Josua verklagt, ebenfalls zu seiner Rechten stehend. Im Prozeß soll er dann verurteilt werden und selbst sein Bitten um Gnade ihm noch größere Strafe zuziehen. Sollte der Verf. den Prozeß nur bildlich meinen, so meint er wohl auch den Satan von Hi 1 2 und Sach 3, welchen Namen er dann wie der Chroniker (I 21 1) ganz als nom. propr. (ohne Artikel) behandelt; in diesem Fall

8 *Seine Tage seien wenig,*
Sein Amt nehme ein anderer;
9 *Seine Kinder sollen Waisen werden*
Und sein Weib Witwe!

10 *Umherschweifen sollen sie und betteln,*
Verjagt werden aus ihren Trümmern!
11 *Der Gläubiger suche nach allem, was sein ist,*
Und Fremde plündern sein Erworbenes.

12 *Keiner gebe ihm Gnadenfrist,*
Und keiner schenke seinen Waisen;
13 *Seine Zukunft verfalle dem Ausrotten,*
In Einem Gliede soll sein Name getilgt werden.

14 *Der Schuld seines Vaters werde gedacht bei Jahwe*
Und die Sünde seiner Mutter nicht getilgt,
15 *Sie seien beständig vor Jahwe,*
Und er rotte aus der Welt sein Gedächtnis aus.

---

ist Gott der Richter, und das Gericht besteht in dem Zusammenbruch seines Glückes.

8 9 Die fürchterlichen Verwünschungen von v. 6 f. genügen dem Dichter noch nicht. Sein Feind soll bald sterben (מְעַט nur noch Qoh 5 1), sein Amt soll ein anderer bekommen usw. פְּקֻדָּה wird von der LXX wohl richtig als Amt gedeutet; von dem Verlust seiner Habe ist erst

10 11 die Rede. Weib und Kinder sollen umherschweifen (59 12) und betteln. In v. 10b l. mit Houbigant u. a. nach LXX וְנִרְשׁוּ für וְדָרְשׁוּ, in v. 11a nach LXX וַיְנַקֵּשׁ für וְיִנְקְשׁוּ, denn der Gläubiger braucht keine Fallen zu stellen. Die Bankbrüchigen verstanden, scheint es, auch damals schon, einen Teil ihres Besitzes heimlich beiseite zu schaffen. In v. 10a ist בָּנָיו wohl Glosse. Vgl. zu der Strophe Hi 5 4 5.

12 13 Keiner soll ihm in seinen finanziellen Bedrängnissen »die Huld verlängern«, Aufschub der Zahlung, Gnadenfrist gewähren. Dieser Satz hätte schon vor v. 9 kommen sollen. אַחֲרִית v. 13 bedeutet hier wie überall die »Zukunft« (s. zu 37 37), die freilich nicht bloß die leibliche Existenz, sondern auch das Fortleben des Namens in sich befaßt. In v. 13b l. nach LXX אֶחָד für אַחֵר und שְׁמוֹ für שְׁמָם; die Eine Generation ist die des Feindes selber, dessen Kinder mit ihm durch Hunger zugrunde gehen, da ihnen niemand etwas schenkt. L. תִּהְיֶה am Anfang des Verses.

14 15 In v. 14a schreibe אָבִיו statt des Plurals wegen אִמּוֹ, die beiden Eltern sind nur wegen des parall. membr. von einander getrennt; ihre Schuld soll nicht getilgt werden, damit sie den Sohn treffe. Die Juden der nachexilischen Zeit waren an den Gedanken gewöhnt, daß man noch für die Schuld der Väter zu leiden habe, da man sonst das nationale Unglück nicht erklären konnte (daher auch das אֶבְתֵּי des Abschreibers;

16 *Weil er [selber] nicht daran dachte,*
Zu üben [Erbarmen und] Gnade,
Und verfolgte den elenden und armen Mann
Und den, dessen Herz verzagt war bis zum Tode.

17 *Und er hatte nicht Gefallen am Segen,*
So werde der von ihm ferngehalten:
17a *Und er liebte den Fluch,*
18 *So ziehe er ihn an wie sein Gewand!*

Er komme in sein Inneres wie Wasser
Und wie Oel in seine Gebeine,
19 *Er sei ihm wie ein Kleid, in das er sich hüllt,*
Und zum Gürtel, den er beständig um hat!

20 *Das sei der Lohn meines Befeinders von Jahwe*
Und derer, die Böses reden wider meine Seele!
21 *Du aber, Jahwe, mein Herr,* *um deines Namens willen rette mich*
Tue an mir nach der Güte deiner Gnade!

---

derselbe Fehler Jes 14 21); hier wird der Gedanke auf einen Einzelnen angewendet. In v. 15 l. וְזִכְרוֹ mit LXX Cod. A., denn in

16 wird mit dem Sing. זָכַר darauf angespielt: an ihn soll nicht mehr gedacht werden, weil er nicht an רַחֲמִים וָחֶסֶד, wie man etwa den defekten zweiten Stichos vervollständigen kann, gedacht hat. Der »elende« Mann ist natürlich der Autor selber (s. v. 22). Für das prosaische למיתת l. mit Pesch. לְמָוֶת (Jon 4 9).

17 18a Mit Bickell halte ich für nötig, v. 17a hinter v. 17b zu stellen. Dabei sind zwei Zusätze, die durch die versehentliche Umstellung veranlaßt wurden, wieder zu entfernen, nämlich in v. 17a ותכיאהו und in v. 18a קללה, wo dann וַיִּלְבָּשֶׁהָ zu schreiben ist. L. ferner mit LXX in v. 17b וְתִרְחַק. Daß der Text dadurch gewinnt, sieht man an der wörtlichen Uebersetzung, besonders im zweiten Distichon: wenn er den Fluch so gern hat, so ziehe er ihn an wie sein Kleid — ein bitterer Witz und zugleich eine böse Drohung: der Fluch soll ihm zum Nessushemd werden.

18b **19** Auch in v. 18b ist statt des Impf. cons. der Jussiv וְתָבֹא zu lesen. Die Bilder des ersten Distichons sind mir nicht ganz klar; will der Verf. etwa sagen, daß der Leib des Feindes haltlos werden soll wie Wasser, seine Knochen biegsam, widerstandslos wie Oel? Man denkt an 22 15. Vielleicht ist es eine Redensart aus der Volkssprache und malt völlige seelische und physische Zerflossenheit, Aufgelöstheit. V. 19 wäre eigentlich nach v. 18a unnötig. כְּבֶגֶד und לְמֵזַח (ohne Art.), weil beide Wörter als stat. constr. zu dem folgenden Relativsatz gedacht werden.

20 21 פְּעֻלָּה Lohn wie Jes 40 10. L. שִׂטְנִי; das Part. וְהַדֹּ֑ spricht von den Gesinnungsgenossen des Feindes. In v. 21 lies כְּטוֹב für כִּי־טוֹב; der Satz: »um deiner Gnade willen rette mich« ist eine Variante zu dem zweiten Stichos.

22 *Denn elend und arm bin ich,*
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Inneren.
23 *Wie der Schatten, wenn er sich neigt, muß ich davon,*
Bin ausgeschüttelt wie eine Heuschrecke.

24 *Meine Knie straucheln vom Fasten,*
Mein Leib ist abgemagert, ungesalbt;
25 *Ich bin ein Hohn für sie geworden,*
Sehen sie mich, schütteln sie den Kopf.

26 *Hilf mir, Jahwe, mein Gott,*
Rette mich nach deiner Gnade,
27 *Und laß sie erkennen, daß das deine Hand ist,*
Daß du, Jahwe, es getan hast.

28 *Sie laß fluchen, du aber segne,*
Laß sie zuschanden werden, doch deinen Knecht sich freuen;
29 *Laß meine Befeinder sich in Scham kleiden*
Und wie in den Mantel sich in Schande hüllen!

30 *Loben will ich Jahwe sehr mit meinem Munde*
Und in der Mitte Vieler ihn lobpreisen,
31 *Denn er steht zur Rechten des Armen,*
Zu retten seine Seele vor dem, der ihn verurteilen will.

---

22 23 In v. 22a liest LXX nach 55 5a חָלַל für חָלָל. V. 23: wenn der Schatten gegen Abend lang wird, wird er bald »gehen gemacht«; die Heuschrecke wird herausgeschüttelt aus einem Kleide oder einem Strauch. Hübsche Bilder.

24 25 נָחַשׁ, abmagern, wie im Aramäischen, nur hier so. Fasten und Verzicht auf das Salben mit Oel wegen des Unglücks vgl. z. B. 69 11 ff. Zu v. 25b s. 22 8.

26 27 Der Dichter möchte so gerettet werden, daß man erkennt, »das«, die Rettung, komme von Gott, Gott sei auf seiner Seite. Seine Ehre ist ihm ebenso wichtig wie die Rettung selber; die Ehre spielt überhaupt eine große Rolle im AT. »Hand« für Tat der Hand, vgl. unser »Finger Gottes« (aus Ex 8 15).

28 29 Gegensätzliche Wünsche, wie sie Tritojesaia liebt (z. B. Jes 65 13 ff.). In v. 28b liest LXX קָמוּ יֵבֹשׁוּ, was natürlich besser ist als der MT, doch scheint כמו und vielleicht vorher auch הֵמָּה zugesetzt zu sein, da sie das Metrum überfüllen. Schande als Kleid (wie umgekehrt: Kleid der Gerechtigkeit) spielt auf die Sitte an, daß die Angeklagten schmutzige Kleider tragen (die Freigesprochenen reine, weiße, glänzende Kleidung empfangen) vgl. Sach 3 1 ff.

30 31 V. 31a spielt auf v. 6a an. In v. 31b lies mit Wellhausen: מְמִשְׁפְּטוֹ, Part. Poel.

Ps 110 [1]*Spruch Jahwes an meinen Herrn:* *»Sitze zu meiner Rechten,*
Bis ich mache deine Feinde *Zum Schemel für deine Füße«.*

[2]*Das Szepter deiner Macht sendet* *Jahwe aus Zion:*
Herrsche inmitten deiner Feinde *Im heiligen Schmucke!*

Der Psalm erinnert an Ps 7 35 38 52 55 69. Der Gegner des Autors hat ein Amt und ist vielleicht sein Kollege. Die Verwünschungen dieses Psalms sind in besonders hohem Maße „unchristlich", trotzdem ist er natürlich zwei Jahrtausende lang „Gotteswort" gewesen und messianisch gedeutet worden (schon Act 1 20). Hi 31 29 30 ist eine bessere Probe atl. Ethik.

Psalm 110.

Versmaß 3. 2 | 3. 2. Gottesspruch an Simon bei seiner Erwählung zum Fürsten und Hohenpriester, daß er zur Rechten Gottes sitzen, über seine Feinde triumphieren, machtvoll herrschen und auf ewig Priester sein soll v. 1—4. Sodann Bruchstücke aus einem Liede über einen Helden v. 5—7.

1 V. 1 enthält den eigentlichen Gottesspruch, v. 2—4 führen ihn aus und erklären ihn mit Worten des Dichters. Dieser tritt als Prophet auf, und wir haben nicht den geringsten Grund, dies nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen. Daß der Angeredete der Hasmonäer Simon ist, geht aus dem Inhalt von v. 1—4, besonders aber auch aus dem von Bickell entdeckten Umstande hervor, daß diese Verse ein Akrostichon mit dem Namen שִׁמְעוֹן sind; das שׁ, mit dem das Orakel beginnt, liefert den ersten Buchstaben. Als die Juden Simon zum Fürsten und »Hohenpriester auf ewig« machten, taten sie das mit dem in jener Zeit öfter vorkommenden Vorbehalt: bis daß ein zuverlässiger Prophet aufstehen würde (I Mak 14 41 ff.). Wahrscheinlich geschah das deshalb, weil der Fürst eigentlich Davidide sein und der Hohepriester aus der Erstgeburtslinie der Familie Aharons abstammen sollte, was beides für die Makkabäer nicht zutraf. Hier liefert nun ein Prophet einen Gottesspruch, der jene Wahl bestätigt. Die makkabäische Zeit war — im Gegensatz zu dem heutigen sonderbaren Glauben, daß man damals das Prophetentum für ausgestorben gehalten habe — sehr gläubig gegen Prophetenstimmen und hatte Propheten genug, und den Hasmonäern mußte ein sie legitimierendes Prophetenwort sehr willkommen sein (vgl. zu 99 6 7). Unser Prophet sagt nicht direkt, daß Simon »König« werden soll; die Verbindung von Königtum und Hohenpriestertum war wohl noch zu fremdartig, weil bisher noch nicht dagewesen und von keinem Propheten in Aussicht genommen. Aber wenn Jahwe den Simon zu seiner Rechten sitzen läßt, so ist das mindestens so viel wie Königsehre. Bald nachher nennt denn auch Tritosacharja die herrschende Familie das »Haus Davids« (Sach 12 8). »Bis ich mache« heißt: unterdessen mache ich. Die Wendung »zum Schemel für deine Füße« spielt auf eine symbolische Handlung an, die im Orient wirklich wohl einmal von Siegern an Besiegten vollzogen wurde (vgl. Jes 51 23).

[3]*Mit dir ist deine Hoheit*	*Am Tage deiner Kraft,*
Aus dem Schoß der Morgenröte kommt dir	*Der Tau deiner Jugend.*
[4]*Geschworen hat Jahwe [dir]*	*Und wird es nicht bereuen:*
»Du bist Priester für immer	*Um meinetwillen.«**

2 (nebst בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ aus v. 3). מַטֵּה liefert den zweiten Buchstaben von שִׁמְעוֹן. Der Dichter nimmt jetzt das Wort, aber selbstverständlich als Interpret des göttlichen Willens. Jahwe beleiht seinen Stellvertreter vom Tempel aus mit dem Szepter der Macht (zu עֹז מָלַךְ vgl. 99 4: עֹז מֶלֶךְ); jener soll, obgleich umgeben von Feinden, herrschen »im heiligen Schmuck«, als priesterlicher Fürst. Der Ausdruck gehört nach v. 2 als Seitenstück zu dem Szepter der Macht, das Szepter bedeutet den Fürsten, der heilige Schmuck den Hohenpriester. הַדְרֵי für הַדְרֵי wäre keine Verbesserung.

3 V. 3 übersetzt man: dein Volk ist (kommt) freiwillig an deinem Heertage. Ich begreife weder, wie die Worte das besagen können, noch was dies bedeuten sollte. Wörtlich lautet der MT: dein Volk in freiwilliger Weise (warum der Plur.?) oder: dein Volk, freiwillige Gaben am Tage deiner Kraft (oder Streitkraft). Ich finde keinen Weg, diesem Text einen glaubwürdigen Sinn abzugewinnen. Die LXX liest עִמְּךָ הַנְּדִיבָה; ich lese mit etwas größerer Annäherung an den hebräischen Text: עִמְּךָ נְדִבָתֵךְ: mit, bei dir ist deine Hoheit: »deine«, weil es gleich darauf heißt: deine Jugend. עִמְּךָ, das den dritten Konsonanten des Namens liefert, entspricht dem לְךָ. Der »Tag seiner Kraft« ist der Tag, wo er das Machtszepter v. 2 in die Hand nimmt, gleichsam als ein אִישׁ חַיִל; mit seiner Erhöhung erhält er (durch Jahwe) auch die Kraft, das Szepter zu führen, die Kraft, deren der Regent bedarf. Diesem Satz entspricht das zweite Distichon: die Morgenröte (für משחר ist doch wohl שַׁחַר zu schreiben) dieses Tages, des Tages des Regierungsantritts, gibt ihm die Jugend (Koh 11 9 f.) wieder durch ihren Tau, wie der »Tau der Lichter« Jes 26 19 sogar die Toten wieder lebendig macht. Simon war bekanntlich nicht mehr jung, als er 141 vor Chr. die höchste Würde erhielt; seine Würde wird ihn verjüngen, dieser Tag ihn neu gebären vgl. 2 7 (103 5).

4 Das erste Wort bringt den letzten Konsonanten von שִׁמְעוֹן. Vor ולא scheint das Paseq einen Ausfall anzudeuten; man kann etwa לְךָ einsetzen. »Priester für immer« heißt: Priester (Hoherpriester) auf Lebenszeit, nichts weiter, vgl. I Mak 14 41; Simon ist unabsetzbar. Wie die dritte Strophe die Fürstenhoheit, so betont die vierte die Priesterwürde. V. 4b übersetzt man: nach der Weise Melchisedeks. Diesen Sinn gewinnt man wie folgt: דִּבְרָה bedeute: Sache, dann Sachverhalt, dann Sachbewandtnis, dann Weise. So kann man freilich herausbringen, was man will. עַל־דִּבְרַת bedeutet sonst immer (wie עַל־דְּבַר): wegen, um — willen; עַל־דִּבְרָתִי heißt: um meinetwillen, von mir aus, vgl. den ähnlichen Ge-

Melchisedek. — — — [5]Der Herr ist zu deiner Rechten. Er hat zerschmettert am Tage seines Zorns Könige. [6]Er wird richten unter den Völkern. Es ist voll von Leichen. Er hat zerschmettert das Haupt über ein großes Land. [7]Vom Bach am Wege wird er trinken. Darum wird er das Haupt erheben.

Ps 111 [1]*Ich will loben Jahwe von ganzem Herzen*
Im Kreis der Redlichen und in der Gemeinschaft.

brauch von לִמְשִׁיחִי Jes 43 25. Simon ist Priester, weil Jahwe es will, nicht weil er ein Erbrecht auf diese Würde hätte oder weil das Volk sie ihm verliehen oder weil er sie wie Jonathan von einem fremden Machthaber erhalten hat. Der Name Melchisedek ist die Randbemerkung eines Lesers, der sagen wollte: so gut wie Melchisedek Priester des Höchsten sein konnte, obwohl er kein Aharonide und nicht nach der Thora eingesetzt war, so gut kann es Simon sein. Die Stelle Gen 14 18—21, auf die sich die Randnotiz bezieht, ist ein Einsatz in einem der jüngsten Kapitel des Pentateuchs und möglicherweise jünger als Ps 110.

5—7 Mit diesen Versen kann ich nichts rechtes anfangen, finde auch bei anderen Erklärern nicht die geringste Hilfe. Das Ganze ist ein Gebröckel von allerlei Sätzen, die nicht einmal alle für sich verständlich sind (»voll von Leichen«) oder kein sicher erkennbares Subjekt haben. Es scheint, daß hier ein Held gefeiert wird, ein rauher Krieger (v. 7), der oder durch den Jahwe Könige, vor allem einen Großkönig (oder dessen Stellvertreter) »zerschmettert« hat, also, wenn es ein Israelit ist, ein Mann wie Judas Makkabäus. Irgend einen Zusammenhang mit v. 1—4 kann ich nicht entdecken, dagegen gibt es allerlei Verschiedenheiten. Jahwe, der v. 1 den Simon sich zur Rechten sitzen läßt, während er selber die Feinde niederwirft, steht hier als Beschützer zur Rechten des kämpfenden und siegenden Helden, der nicht »sitzt«, sondern den Weg wandert und aus dem Bache trinkt, schwerlich »im heiligen Schmuck«. Vielleicht ist v. 5—7 ein Bruchstück aus einem auf Judas oder einen anderen Helden gedichteten Liede, das jemand aus dem Gedächtnis, darum zerstückelt und ohne Ordnung neben dem Orakel auf Simon niedergeschrieben hat.

Daß Ps 110 1—4 sich auf Simon bezieht, beweist nicht bloß das Akrostichon, sondern mehr noch der Umstand, daß dies Gedicht auf niemand so gut paßt wie auf ihn. Nicht auf Jonathan, der die Hohenpriesterwürde durch Alexander Balas empfing, nicht auf Johannes Hyrkanus oder einen seiner Nachfolger, die sie ererbten. Die früheren Hohenpriester bedurften keines Orakels und dachten schwerlich daran, ihre Feinde zum Fußschemel zu machen. Simon allein erhielt auf eine neue und ganz ungewöhnliche Art um 141 a. Chr. seine Würde vom Volk; nur Jahwes Bestätigung durch einen Propheten wurde vorbehalten, und hier meldet sich einer zum Wort, der ein Orakel empfangen haben will, das die Wahl bestätigt. Vgl. noch zu Ps 99.

Psalm 111.

Dreihebige Stichen in alphabetischer Anordnung. Lob Jahwes wegen seiner Guttaten gegen sein Volk; ihn verehren ist die beste Weisheit.

2Groß sind die Werke Jahwes,
Erforscht von allen, die an ihnen Gefallen haben.
3Glanz und Größe ist sein Tun
Und seine Gerechtigkeit bleibend für immer.
4Ein Gedächtnis hat er gestiftet seinen Wundern,
Gnädig und barmherzig ist Jahwe.
5Nahrung gibt er denen, die ihn fürchten,
Gedenkt in Ewigkeit seines Bundes.
6Die Kraft seiner Werke hat er kundgetan seinem Volke,
Indem er ihm gab das Erbe der Völker.
7Seine Werke sind Wahrheit und Recht,
Zuverlässig alle seine Verordnungen,
8Gefestigt für immer und ewig,
Vollbracht in Wahrheit und Redlichkeit.
9Erlösung hat er gesandt seinem Volke,
Hat entboten für immer seinen Bund.
Heilig und hehr ist sein Name.
10Die beste Weisheit ist die Furcht Jahwes,
Eine feine Klugheit für alle, die sie üben.
Sein Ruhm bleibt für immer.

---

1 Das Halleluja gehört dem Liturgen oder dem Sammler, denn אִוֶּה mit seinem א muß das erste Wort des Psalms sein. סוֹד scheint darauf hinzudeuten, daß der Verf. einem engeren Kreis von Gottesfürchtigen angehört; עֵדָה, das einigermaßen nachklappt und zur Füllung des Verses dient, mag etwa deren Zusammenkünfte bezeichnen sollen. **2** חֲפֻצֵיהֶם kommt nicht von חֵפֶץ, sondern vom Partiz. חָפֵץ. לְכֹל, allen = von allen; Dativ wie im Griechischen. Zu v. 2^b vgl. 1 2. **3** Zu v. 3^b vgl. 19 10. Unter Jahwes Tun versteht der Verf. hauptsächlich das, was er für sein Volk tut. **4** זֵכֶר ist nicht bloß Gedächtnis, sondern auch Feier der Tat Jahwes im Kult, vgl. Ex 20 24: הַזְכִּיר. V. 4^b zeigt, daß der Verf. sich bloß vom Alphabet leiten läßt. **5** טֶרֶף von טָרַף, zerreißen, daher Raub der reißenden Tiere, hier für die Speise der Gottesfürchtigen, weil ein ט nötig war. Die Versorgung der Frommen ist eine Hauptpflicht der Bundestreue Jahwes. **6** לָתֵת, indem er gab, nämlich durch die Eroberung Palästinas. Für לָהֶם schreibt man wohl besser לוֹ, Metrums wegen. **7** Vgl. 19 8 ff. Werke Jahwes und Gesetz laufen nahe zusammen; v. 6 und 7 sagen ungefähr dasselbe, was 105 44 45 gesagt wurde: Jahwe hat die Völker vertrieben und ihnen ihre Habe abgenommen, damit die Israeliten sein Gesetz halten. **8** »Gestützt«, gefestigt vgl. 26 3, unwandelbar feststehend; das Tun v. 8^b bezieht sich wohl auf die Frommen vgl. v. 10 עֹשֵׂיהֶם. **9** פְּדוּת muß auf die Befreiung aus Aegypten gehen, da im folgenden Stichos von der Gesetzgebung die Rede ist. צִוָּה, er hat seinen Bund entboten, angeordnet; בְּרִית ungefähr im Sinne von Gesetz. V. 9^c ohne viel Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; es ist dem

Ps 112 [1]*Glücklich der Mann, der Jahwe fürchtet,*
An seinen Geboten sehr Gefallen hat.
[2]*Gewaltig wird sein Same im Lande sein,*
Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet werden.
[3]*Wohlstand und Reichtum ist in seinem Hause,*
Und seine Gerechtigkeit bleibt für immer.
[4]*Im Dunkeln strahlt Licht auf den Redlichen,*
Gnädig und barmherzig ist der Gerechte.
[5]*Glücklich ist der Mann, der schenkt und borgt,*
Er wird seine Sache im Gericht behaupten.
[6]*Denn er wird nimmer wanken,*

Verf. für ק wohl kein anderes Wort als קָדוֹשׁ eingefallen. **10** Die Furcht Jahwes ist das Hauptstück der Weisheit (aus Prv 1 7), der Lebensweisheit: es ist das Vernünftigste und Klügste, Jahwe zu verehren und sein Gesetz pünktlich zu befolgen, wenn man ein gutes Leben haben will (34 13); es ist »eine feine Einsicht« (Prv 3 4) für alle, die danach leben. LXX liest עֹשֵׂיהֶ, wo dann das Suffix nicht auf die etwas entfernteren פִּקּוּדִים, sondern auf die יִרְאַת יי geht. Ueberall der durch das Deuteronomium in die Religion gebrachte recht sinnliche Eudämonismus.

Ein sehr junges und bescheidenes Kunstwerk.

Psalm 112.

Versmaß: dreihebige Stichen, alphabetisch angeordnet. Das Glück des Gottesfürchtigen.

1 Das Halleluja zugesetzt wie 111 1. חָפֵץ wie 111 2. **2** גִּבּוֹר יִהְיֶה des ג wegen für יִגְבַּר, wachsen, groß werden. יְשָׁרִים wie 111 1. **3** V. 3a aus Prv 8 18. V. 3b = 111 3b, aber צְדָקָה ist hier das Heil, das der Mensch empfängt (24 5), in 111 3 das, das Gott wirkt. Daß beide Male dasselbe Wort gewählt werden konnte, ist interessant genug. Gott ist gerecht nach dem Urteil der Menschen, der Mensch nach dem Urteil Gottes, aber die Gerechtigkeit Gottes gibt, die des Menschen empfängt. Daß das Heil des Gerechten nach v. 3a hauptsächlich in Vermögen und Reichtum besteht, spricht nicht gerade für Innerlichkeit und Geistigkeit dieser »Furcht Gottes«. **4** Das nicht nötige בַּחֹשֶׁךְ sollte man zugunsten des Metrums eigentlich streichen. אוֹר ist natürlich das Glück. Da v. 4b in seiner jetzigen Form in der Luft schwebt, so ist das וְ vor צַדִּיק zu streichen und dies als Subj. zu fassen; v. 4b ist also ein absichtliches Pendant zu 111 4b. **5** Um ein Aergernis zu vermeiden, wird das חַנּוּן in sehr harmloser Weise durch חוֹנֵן erklärt, das übrigens mit מַלְוֶה eng zu verbinden ist: gut daran ist, der leiht, ausborgt, ohne Zinsen zu nehmen, eher noch etwas hinzuschenkt; er wird dadurch belohnt werden, daß er keinen Prozeß in Geldsachen verliert. Lauter brave spießbürgerliche Moral, charakteristisch für den Durchschnittsfrommen, wie man ihn auch aus den »Sprüchen« kennt vgl. noch zu Ps 15. **6** Dem Ge-

Zum ewigen Gedächtnis wird der Gerechte sein.
7Vor bösem Gerücht wird er sich nicht fürchten,
Fest ist sein Herz, gesichert in Jahwe.
8Gefestigt ist sein Herz, er fürchtet sich nicht,
Bis daß er seine Lust sieht an seinen Feinden.
9Er streut aus, gibt den Armen,
Seine Gerechtigkeit bleibt für immer.
Sein Horn erhebt sich mit Ehre,
10Der Gottlose siehts und ärgert sich,
Mit seinen Zähnen knirscht er und vergeht;
Die Hoffnung des Gottlosen geht verloren.

Ps 113 *1Preist, ihr Knechte Jahwes,*
Preist den Namen Jahwes!
2Es sei der Name Jahwes gesegnet
Von nun an bis in Ewigkeit!
3Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang
Sei gepriesen der Name Jahwes!

---

rechten muß es ja immer gut gehen, selbst nach seinem Tode gilt er noch als Beispiel des glücklichen Biedermannes. **7** Unter dem bösen Gerücht kann man üble Nachrede, vielleicht besser aber böse Nachrichten verstehen, die dem Unfrommen Schrecken wegen drohender Verluste einflößen würden, z. B. Nachrichten über einen ausgebrochenen Krieg, unter dem der Handel leiden wird u. dgl. Betreffs בָּטַח s. zu 103 14. **8** סָמוּךְ wie 111 8 (Jes 26 3). עַד wie 110 1. Wenn der alphabetische Zwang nicht wäre, würde der Verf. sagen: auch vor Widersachern fürchtet er sich, denn usw. **9** פִּזַּר (Prv 11 24) wird sofort durch נָתַן erklärt, ist also bloß des Alphabets wegen gewählt. V. 9^b wiederholt einfach v. 3^b! **10** Der Ungerechte ärgert sich über das Glück des Frommen dermaßen, daß er unter Zähneknirschen »zerschmilzt«! Erbauliches Phantasiebild. Für תַּאֲוַת ist besser mit Olshausen u. a. תִּקְוַת zu schreiben vgl. Hi 8 13 Prv 11 7.

Ps 112 ist deutlich ein absichtliches Seitenstück zu Ps 111, vielleicht vom selben Verf.; seine Freude an seinen alphabetischen Uebungen zu teilen würde eine zu große Selbstüberwindung vom Leser verlangen.

Psalm 113.

Versmaß 3. 3 | 3. 3 | 3. 3. Lob Jahwes, der hoch thront und die Niedrigen erhebt.

1—3 Das Halleluja wieder zugesetzt. Die erste Strophe klingt freilich mit ihrem dreimaligen הלל und dreimaligen שֵׁם י so, als wäre sie aus dem Halleluja hervorgewachsen. Zu dem מְהֻלָּל wird יְהִי hinzuzudenken sein; LXX übersetzt es freilich als Aussagesatz, vielleicht in Erinnerung an Mal 1 11.

4—6 In v. 4^b ist רָם hinzuzudenken. מַגְבִּיהִי und מַשְׁפִּילִי mit archai-

4Erhaben über alle Völker ist Jahwe,
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.
5Wer ist wie Jahwe unser Gott,
Der hoch oben wohnt,
6Der tief hernieder blickt,
Im Himmel und auf Erden?

7Der vom Staube erhebt den Niedrigen,
Vom Kehrichthaufen erhöht den Armen,
8Ihn sitzen zu lassen bei Fürsten,
Bei den Fürsten seines Volkes;
9Der einen Sitz gibt der Unfruchtbaren des Hauses,
Der die Mutter der Kinder fröhlich macht.

stischem î: »der hoch macht zu wohnen«, der einen hohen Sitz einnimmt, v. 6: der tief hinabblickt vgl. 138 6 (Jes 40 22). Im Himmel wohnt, auf die Erde blickt er. V. 5 und 6 mit ihrer volkstümlichen Ausdrucksweise mögen anderswoher entlehnt sein.

7–9 Jedenfalls sind v. 7 8 entlehnt, nämlich aus I Sam 2 8. אַשְׁפַּת, Mist, der Kehrichthaufen außerhalb der Ortschaften, die Mesbele der Araber, wo sich der aussätzig gewordene Hiob niederläßt (Hi 2 8) und auch Bettler gern in die noch warme Asche kriechen. In v. 8a wird הוֹשִׁיבוֹ zu lesen sein, vgl. die LXX. Mit v. 8b verläßt der Verf. die Grundstelle in I Sam, weil er wohl aus dem Gedächtnis zitiert. Nun wird man auch annehmen dürfen, daß v. 9 eine Entlehnung ist: Jahwe läßt die »Unfruchtbare des Hauses wohnen« (oder sollte es heißen: die Unfruchtbare »im Hause«?), er hindert die Entlassung des Weibes, das keine Kinder bekommt, und sichert ihr Ehre und Schutz. In v. 9b l. שִׂמְחַ, die Mutter der Kinder, der Hauskinder, macht Jahwe fröhlich. Man darf nicht übersetzen: der die Unfruchtbare als Mutter der Kinder, als fröhliche, wohnen läßt, weil dann בָּנִים nicht den Art. haben könnte und מוּשִׁיב, da שִׂמְחָה zu fern ist, eine Näherbestimmung haben müßte. Das Halleluja gehört an den Anfang von Ps 114, vgl. LXX.

Eine liturgische Komposition, die mit Ps 114—118 das an den Festen gesungene Hallel bildet, beim Passah mit 114 vor dem Mahl (115—118 nach dem Mahl) gesungen wurde vgl. Mt 26 30 (Baethgen).

Psalm 114.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Vor Jahwe, der Juda zu seinem Heiligtum gemacht hat, vor dem das Meer floh, die Berge aufsprangen, vor dem wundertuenden Gott Jakobs soll die Erde beben.

1 2 לֹעֵז, unverständlich redend, vgl. 81 6. In v. 2 sind Juda und Israel als Land behandelt, daher fem. Der Plur. מַמְשְׁלוֹתֶיהָ ist vielleicht gewählt, weil den Juden die nichtjudäischen Bezirke des Hasmonäerreiches nur als Nebenländer vorkommen mochten. In Juda wollte Jahwe von vornherein wohnen.

Ps 114 [1]*Als Israel auszog aus Aegypten,*
Das Haus Jakob vom Barbarenvolk,
[2]*Ward Juda zu seinem Heiligtum,*
Israel zu seinen Herrschaftsgebieten.

[3]*Das Meer sah es und floh,*
Der Jordan wandte sich zurück;
[4]*Die Berge sprangen wie Widder,*
Die Hügel wie Schafe.

[5]*Was war dir, Meer, daß du flohest,*
Jordan, daß du dich zurückwandtest?
[6]*Ihr Berge, daß ihr spranget wie Widder,*
Ihr Hügel, wie Schafe?

[7]*Vor dem Herrn bebe, Erde,*
Vor dem Eloah Jakobs,
[8]*Der wandelt den Fels zum Wasserbecken,*
Den Kieselstein zu Wasserquellen!

Ps 115 [1]*Nicht uns, Jahwe, nicht uns,*
Sondern deinem Namen gib Ehre!
[Wir wollen deinen Namen loben]
Wegen deiner Gnade, wegen deiner Treue.

3 4 Schilfmeer und Jordan (Jos 3) weichen zurück vor Jahwes majestätischer Erscheinung (77 17 97 4). In dieser poetischen Auffassung könnte man sich die Geschichte Jos 3 gefallen lassen, leider hat der Verf. von Jos 3 nichts davon. V. 4 erinnert an 29 6; denkt der Verf. an Jdc 5 4 f.?

5 6 Warum floh das Meer, sprangen die Berge? Eine Frage, auf die es keiner Antwort bedarf. Daher bleibt man in

7 8 besser beim Imper. des MT: bebe vor Jahwe, statt mit LXX חֻלָה zu lesen. Der Psalm will ja nicht erzählen, sondern Jahwes Majestät verherrlichen. Zu v. 8 vgl. 107 35 (Jes 41 18) Dtn 32 13.

S. die Schlußbem. zu Ps 113; an diesen schließt sich Ps 114 eng an und mag deswegen Jahwe v. 1 nur im Suff. erwähnen, statt ihn zu nennen. Er eignet sich zum Festhymnus, denn er hat Frische und Schwung.

Psalm 115.

Versmaß 3. 3 | 3. 3. Jahwe, der nicht wie die heidnischen Götter sichtbar auf Erden wohnt, sondern im Himmel, der der allein wahre Gott ist, schützt Israel und wird es segnen, darum soll er gepriesen werden.

1 Allgemeiner Eingang, ohne viel Zusammenhang mit der Fortsetzung. Nicht für sich wollen die Frommen Ehre, sondern für Jahwe: zahlreiche Stellen in der späteren Literatur beweisen, daß die Juden sehr viel auf die Ehre gaben, die Schoßkinder des Weltgottes zu sein, in diesem Vers, der wohl öfter in Synagogen und häuslichen Andachten

2 *Warum sagen die Heiden:*
Wo ist doch euer Gott?
3 *Unser Gott ist im Himmel,*
Alles, was er will, tut er.

4 *Ihre Götzenbilder sind Silber und Gold,*
Ein Werk von Menschenhänden;
5 *Sie haben einen Mund und reden nicht,*
Haben Augen und sehen nicht.

erklang, tritt die Eitelkeit zurück hinter ein besseres religiöses Gefühl. V. 1b schließt sich schlecht an das erste Distichon an; er findet sich auch 138 2, und wahrscheinlich hat er hier einen ähnlichen Vorgänger gehabt wie dort, also etwa: נוֹדֶה שִׁמְךָ יי.

2 3 V. 2 stimmt mit 79 10 überein, erhält aber durch den Zusammenhang einen ganz anderen Sinn. In dem »Warum« liegt hier keine Klage über die ausbleibende Hilfe Jahwes — von einer Gottverlassenheit ist ja keine Rede, eher vom Gegenteil s. v. 9 ff. — sondern es tadelt die Heiden wegen ihrer Meinung, daß man seinen Gott doch müsse sehen können und daß der israelitische Gott wohl gar nicht existiere oder nichts Rechtes sei, weil man ihn nicht zu sehen bekommt. Für gewöhnlich nimmt man im Altertum (und in der katholischen Volksreligion) an, daß ein Gott nur da wirken kann, wo er sinnlich zugegen ist und sich sinnlich bemerkbar macht: diese naive ältere Religionsstufe hat Israel längst hinter sich, nicht aber das Heidentum derjenigen Volksschichten, mit denen die Juden zu verkehren pflegten. Die heidnischen Kleinbürger, die unter ihnen auftauchten oder unter denen sie lebten, die fremden Krämer, Handwerker, Söldner und Leute von ähnlicher Unbildung verstanden den bildlosen Monotheismus so wenig, wie jener russische Hausierer, der im Hause eines Protestanten sich vergebens nach dem Heiligen in der Nische umschaut und staunend ausruft: Ihr habt ja gar keinen Gott! Wenn die Juden so etwas hörten, antworteten sie: unser Gott ist im Himmel! und setzten hinzu: der kann alles tun, was ihm gefällt; wir haben einen unsichtbaren, fernen, aber trotzdem oder vielmehr gerade deswegen einen allmächtigen Gott, der von nichts abhängig ist. Die Juden nehmen zwar selber einen räumlich bedingten Sitz Gottes an, wenn sie ihn im Himmel wohnen lassen und würden unseren Begriff der Allgegenwart gar nicht verstehen, aber der Sitz im Himmel entzieht Jahwe erstens der irdischen Beschränktheit und Beeinflussung und ermöglicht ihm zweitens, die ganze Welt zu überschauen und zu regieren; diese Vorstellung vom Himmelssitz war deshalb für die Selbstbehauptung des Judentums von allergrößter Bedeutung und übrigens an und für sich ein Gedanke, der sein Niveau erhöhte und seinen Horizont erweiterte und dazu begeisternd auf das Gefühl wirkte (s. Jer 23 23).

4 5 Gerade die Heiden haben, weil sie sichtbare Götter haben, keinen

6 *Sie haben Ohren und hören nicht.*
Haben eine Nase und riechen nicht;
7 *Sie haben Hände und tasten nicht,*
Haben Füße und gehen nicht.

Sie geben keinen Laut mit ihrer Kehle,
[Und kein Atem ist in ihrem Munde;]
8 *Wie sie sind, werden ihre Verfertiger,*
Jeder, der auf sie vertraut.

9 *Israel vertraut auf Jahwe,*
Ihre Hilfe und ihr Schild ist er;
10 *Das Haus Aharons vertraut auf Jahwe,*
Ihre Hilfe und ihr Schild ist er.

11 *[Das Haus der Leviten vertraut auf Jahwe,*
Ihre Hilfe und ihr Schild ist er;]
Die Jahwe fürchten, vertrauen auf Jahwe,
Ihre Hilfe und ihr Schild ist er.

rechten Gott; ihre Götzen sind ja aus Metall, von Menschenhänden gemacht usw. Diese Ausführung zeigt, daß ihrerseits die Juden kein Verständnis mehr für den Bilderdienst hatten, der ja doch einen deutlichen Unterschied zwischen dem Bilde und dem in ihm hausenden Numen macht. Die jüdische Polemik gegen die Bilder, die in der späteren Zeit mit viel Behagen betrieben wird, ist ebenso töricht wie jene Frage der Gojim, s. zu Jes 44 19, war aber in dieser groben Uebertreibung für die Ungebildeten vielleicht am wirksamsten.

6 7$^{a\,b}$ In v. 7 l. יָד לָהֶם und רֶגֶל לָהֶם nach v. 5 6.

7^{c} **8** Der fehlende Stichos וְאֵין־יֵשׁ־רוּחַ בְּפִיהֶם ist noch 135 17^{b} erhalten, denn 135 15—20 stammt aus unserem Psalm, wobei noch die Möglichkeit offen bleibt, daß auch in dem letzteren v. 4—8 und v. 9—13 ursprünglich in anderen Zusammenhängen gestanden haben. Die Verehrer der Götzenbilder werden wie diese werden, ebenso nichtig, kraftlos, »tot« (106 28).

9 10 Auf die Polemik gegen die Götzenbilder folgt jetzt mit sehr lockerer, durch das Stichwort בָּטַח hergestellter Verbindung eine formelhafte Aufzählung derer, die auf Jahwe vertrauen und von ihm gesegnet werden. Zuerst werden genannt Israel (oder nach LXX und 135 19 das Haus Israel) und das Haus Aharons, die Priester, dann

11 im jetzigen Text die, die Jahwe fürchten, die Juden und Proselyten. Wahrscheinlich ist aber vor v. 11 ein Distichon ausgefallen, das noch das »Haus der Leviten« nannte, vgl. 135 20. Sonderbarerweise sind in v. 9—11 die Hauptverben als Imper. punktiert, während jedesmal der zweite Stichos statt der 2. die 3. pers. hat; da für den Imp. gar kein Grund vorliegt, so ist mit LXX überall בְּטַח und בְּטָחוּ herzustellen.

12 Dem Vertrauen entspricht der Segen Jahwes. Hinter v. 12^{c} wird

12 *Jahwe gedenkt unser, wird segnen,*
Segnen wird er das Haus Israel,
Segnen wird er das Haus Aharons,
[Segnen wird er das Haus der Leviten].

13 *Segnen wird er, die Jahwe fürchten,*
Die Großen samt den Kleinen.
14 *Es vermehre Jahwe euch,*
Euch und eure Kinder!

15 *Gesegnet seid ihr Jahwen,*
Der Himmel und Erde gemacht hat.
16 *Die Himmel sind Jahwes Himmel,*
Aber die Erde hat er den Menschen gegeben.

17 *Nicht die Toten lobpreisen Jah,*
Keiner, der gefahren ins stille Land,
18 *Aber wir, wir preisen Jah*
Von nun an bis in Ewigkeit.

---

nach 135 20 der Stichos: »Er wird segnen das Haus der Leviten« einzuschalten sein. Ist Levi beide Male absichtlich weggelassen? Denn das Metrum spricht dafür, daß er dagestanden hat. Hat der Abschreiber eigenmächtig gehandelt? oder der Sammler?

13 14 »Groß und klein«: vornehm und gering. In v. 14 und 15 mit einmal die Anrede an die Laien.

15 16 V. 16 könnte sich einmal direkt an v. 3 angeschlossen haben. Jahwe wohnt nicht wie die Götter der Heiden auf der Erde: wozu gäbe es denn einen Himmel, wenn er nicht zu Jahwes Wohnung bestimmt wäre? Die Erde ist für die Menschen. Die Vorstellung vom Weltenhaus gibt dem Glauben des Juden eine rationale Grundlage (vgl. die Schlußbem. zu Ps 104).

17 18 Es gibt noch einen dritten Weltteil, hier wie 94 17 דּוּמָה genannt, die Unterwelt, die für die Toten bestimmt ist. Aber der hat mit der Religion nichts zu tun (s. zu Ps 6). Das Halleluja gehört nach der LXX zu Ps 116. Bickell vermutet, daß dies Halleluja die Psalmen auseinanderhalten sollte.

S. die Schlußbemerk. zu Ps 113. Der Psalm ist eine Art monotheistisches Glaubensbekenntnis, aber sichtlich aus den verschiedensten Stücken für den Gottesdienst der Synagoge oder des Hauses zusammengestellt. Die LXX hat ihn mit Ps 114 zu einem Psalm vereinigt, vielleicht nach dem Ritual der ägyptischen Synagogen.

Psalm 116.

Versmaß 3. 3 | 3. 3, der letzte Stichos ein Kehrvers, den die Abschreiber sehr oft weggelassen haben. Dankgebet bei Darbringung der Gelübde.

1 2 In v. 1a ist יי = יהוה hinter אָהַבְתִּי ausgefallen und nachträglich an falscher Stelle wieder eingesetzt. כִּי v. 1b ist stat. constr. mit archaisti-

Ps 116 [1]*Ich liebe Jahwe, denn er hört*
Die Stimme meines Gnadewerbens,
[2]*Denn er neigte sein Ohr mir zu:*
Und den Namen Jahwes rufe ich an.

[3]*Es umfingen mich die Seile des Todes,*
Und die Bedrängnisse Scheols trafen mich,
Drangsal und Kummer traf ich:
[4]*Und den Namen Jahwes rufe ich an.*

»*Ach doch, Jahwe, rette meine Seele!*«
[5]*Gnädig ist Jahwe und gerecht*
Und unser Gott ein Erbarmer:
[Und den Namen Jahwes rufe ich an.]

[6]*Es behütet die Einfältigen Jahwe,*
Bin ich schwach, mir bringt er Rettung,
[7]*Wende dich, meine Seele, zu deiner Ruhe:*
[Und den Namen Jahwes rufe ich an.]

Denn Jahwe hat dir genug getan,
[8]*Denn er befreite meine Augen von Tränen*
[Und] meinen Fuß vom Sturze:
[Und den Namen Jahwes rufe ich an.]

---

schem î. In v. 2^b ist mit HUPFELD nach v. 4 13 17 בְּשֵׁם יְהוָה für בימי zu lesen; hier sieht man besonders deutlich, daß der Gottesname abgekürzt als · geschrieben wurde. Der vierte Stichos ist Refrain; wahrscheinlich wurden die ersten drei Stichen einerseits und der vierte andererseits von verschiedenen Stimmen gesungen.

3 4^a V. 3^a aus 18 5, v. 3^b aus 18 6. Daß das zweimalige מָצָא ursprünglich ist, darf man wohl bezweifeln.

4^b 5 אָנָּא, ach doch, zusammengesetzt aus אָהּ und נָא. Der Kehrvers vom Abschreiber weggelassen (oder nur durch starke Abkürzungen angedeutet) wie so oft. In diesem Psalm ist das ja eher begreiflich und verzeihlich, da der oder die Sänger des Refrains immer wußten, wann sie mit ihren paar Worten einzufallen hätten.

6 7^a פְּתָאִים von פֶּתִי, die Einfältigen, hier im guten Sinne, etwa wie ἁπλοῦς. יְהוֹשִׁיעַ für יוֹשִׁיעַ mag volkstümlich gewesen sein, denn eine absichtliche Künstelei liegt gewiß nicht vor. Der Plur. מְנוּחִים nur hier; wieder die Volkssprache im Suff.

7^b 8 גָּמַל, genugtun, wie 13 6. V. 8 ist der Stelle 56 14 angeähnlicht; l. mit LXX חִלַּץ und streiche נַפְשִׁי מָוֶת. In v. 8^b l. mit LXX וְאֶת des Rhythmus wegen.

9 10^a Zu v. 9 vgl. wieder 56 14. In v. 10^a lese ich mit LXX (II Kor 4 13) הֶאֱמַנְתִּי לָכֵן: weil ich glaubte, redete ich, nämlich zu Jahwe als meinem Helfer, vgl. 27 8 13.

9 *Ich werde wandeln vor Jahwe*
In den Landen der Lebendigen;
10 *Ich habe geglaubt, darum redete ich:*
[Und den Namen Jahwes rufe ich an.].

Elend ward ich gar sehr,
11 *Ich sprach in meiner Bestürzung:*
Alle Menschen sind Lüge:
[Und den Namen Jahwes rufe ich an.]

12 *Womit soll ich Jahwe erwidern*
Alles was er mir angetan?
13 *Den Becher des Heiles erhebe ich,*
Und den Namen Jahwes rufe ich an.

15 *Teuer ist in Jahwes Augen*
Die Tötung seiner Frommen;
16 *Ach doch, Jahwe, daß ich dein Knecht bin —!*
[Und den Namen Jahwes rufe ich an.]

Ich bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,
Du hast geöffnet meine Bande,
17 *Dir opfere ich Opfer des Dankes,*
Und den Namen Jahwes rufe ich an.

10ᵇ 11 Die Menschen sind Lüge, nämlich zum Helfen, l. כָּזָב nach LXX und 62 10. Ohne die Ergänzung durch den Kehrvers gibt v. 11 kaum einen verständlichen Sinn und schließt sich die folgende Strophe

12 13 schlecht an: weil ich bei Menschen keine Hilfe fand, beschloß ich, mich an Jahwe zu wenden, und fand solche Hilfe, daß ich nicht weiß, wie ich ihm dafür danken kann. תַּגְמוּלוֹהִי mit aramäischem Suff. s. Ges.-K.[26] § 91 f. »Den Becher des Heils erheben« scheint sich auf einen Dankopferritus zu beziehen (vgl. Mt 26 27), der allerdings im AT sonst nicht erwähnt wird.

14—16ᵃ V. 14 ist identisch mit v. 18 und augenscheinlich nur durch ein Versehen an diese Stelle gératen. In v. 15ᵇ ist wohl mit Olshausen תְּמוּתָה zu lesen; das folgende ל umschreibt den Genitiv. V. 16ᵃ: ach, Jahwe, welches Glück, daß ich dein Knecht bin, auch zu deinen Frommen gehöre! volkstümliche Verkürzung. Zu dem »teuer« vgl. die entgegengesetzte Aussage 44 13.

16ᵇ ᶜ 17 Mit volkstümlicher Anadiplosis wird nach dem (ausgelassenen) Kehrvers »ich bin dein Knecht« wieder aufgenommen, verstärkt durch »Sohn deiner Magd«. Im bürgerlichen Leben ist der Sohn der Magd ein יְלִיד בַּיִת; die hausgebornen Sklaven sind die treuesten (vgl. 86 16). In v. 16ᶜ der Dativ in aramäischer Weise statt des Akk. (Ges.-K.[26] § 117 n).

18 *Meine Gelübde bezahle ich Jahwen,*
Ach doch! vor seinem ganzen Volke,
In den Vorhöfen des Hauses Jahwes,
In deiner Mitte, Jerusalem.

Ps 117 1 *Preist Jahwe, alle Völker,*
Lobt ihn, alle Nationen!
2 *Denn groß ist für uns seine Gnade,*
Und die Treue Jahwes währt ewig.

Ps 118 1 *Lobt Jahwe, weil er gütig ist,* *Weil auf ewig seine Gnade!*
2 *So spreche Israel:* *Weil auf ewig seine Gnade!*
3 *So sprechen die vom Haus Aharon:* *Weil ewig seine Gnade!*
4 *So sprechen, die Jahwe fürchten:* *Weil ewig seine Gnade!*

18 19 נִגְדָּה לְ für gewöhnliches לְנֶגֶד; ebenso singulär ist die Stellung von נָא zwischen beiden Wörtern. »In deiner Mitte, Jerusalem« mag andeuten, daß der Darbringer nicht in Jerusalem wohnt. Der Kehrvers fällt hier naturgemäß weg, da die Anrufung Jahwes zu Ende ist. Das Halleluja wird von der LXX vor Ps 117 gesetzt.

S. die Schlußbem. zu Ps 113. Ps 116 zeigt in der Sprache starke aramäische Einflüsse und hat eine volkstümliche Haltung, die ihm einen gewissen Reiz verleiht. Er ist keine offizielle liturgische Komposition, eher in der Landschaft oder der Diaspora entstanden als in der Tempelpriesterschaft und vielfach an die Pilgerlieder Ps 120—134 erinnernd.

Psalm 117.

Ein vierhebiger Vierzeiler. Aufforderung zum Lobe Jahwes.

1 שַׁבְּחוּ aramäisch. אֻמִּים nur hier für לְאֻמִּים oder אֻמוֹת, dagegen gewöhnlich im Aramäischen. Obwohl in v. 1 alle Völker zum Lobpreis Jahwes aufgefordert werden, bezieht sich doch in **2** das Suff. von עָלֵינוּ unzweifelhaft auf die Juden, denen allein die Liebe und Treue Jahwes gilt. Diese Verbindung nach Deuterojesaias Art zeigt, daß dessen Monotheismus den Juden zur zweiten Natur geworden ist. Das Halleluja wieder von LXX vor Ps 118 gesetzt.

S. die Schlußbem. zu Ps 113.

Psalm 118.

Chor- und Wechselgesänge einer Festliturgie, die aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist. Wie es scheint, sollen v. 1—18 während des Festzuges nach dem Tempel, v. 19 ff. bei dem Einzuge in den Tempel und zum Beginn des Festreigens gesungen werden. Das Versmaß, meist drei- oder zweihebige Stichen, wechselt je nach den einzelnen Stücken.

1—4 Allgemeiner Eingang, vielleicht zu Beginn der Prozession auf den heiligen Berg gesungen, Versmaß 3. 2, in der LXX, wo כִּי טוֹב wieder-

Aus der Enge rief ich Jah,
Mich erhörte zur Weite Jah.
6Ist Jahwe mein, fürchte ich nichts,
Was können mir Menschen tun?
7Hab' ich Jahwe unter meinen Helfern,
Werd' ich mich weiden an meinen Hassern.

8Besser, sich bergen in Jahwe,
Als vertrauen auf Menschen;
9Besser, sich bergen in Jahwe,
Als vertrauen auf Fürsten.

10Sind alle Völker um mich her:
Im Namen Jahwes! daß ich sie fälle!
11Sind sie um mich, ja rings um mich:
Im Namen Jahwes! daß ich sie fälle!
12Sind sie wie Bienen um mich her:
[Im Namen Jahwes! daß ich sie fälle!]
Stürmen sie her wie Dornenfeuer:
Im Namen Jahwes! daß ich sie fälle!

holt wird, 3. 3. Es mag etwa eine einzelne Stimme, der Chorführer, v. 1 und den ersten, der ganze Chor, resp. einzelne Abteilungen den zweiten Stichos von v. 2—4 gesungen haben: v. 2^b der ganze Zug; v. 3^b die Priester, v. 4^b die Laien und Proselyten.

5—7 Ein Lied, das wohl eher von einem geschulten Sängerchor, etwa mit Verteilung der Stichen auf zwei Halbchöre, gesungen wurde. הַמֵּצַר meint die Bedrängnis, die der Einzelne erlebt haben kann, nicht irgend eine bestimmte geschichtliche Bedrängnis des Volkes. עָנָנִי v. 5^b ist prägnant gebraucht: erhörte und führte mich ins Weite. In v. 6^a hat LXX auch בְּעֹזְרָי; vermutlich ist ihr לֹא אִירָא nach dem MT nachgetragen. V. 6^b wie 56 12. Zu v. 7 vgl. 54 6.

8 9 mag wieder auf Chor und Soli verteilt gewesen sein. Die »Fürsten« bilden eine Klimax zu den »Menschen«. Versmaß 3. 2.

10—12 Viermal erst die einzelne Stimme, dann der Chor ebenfalls viermal, denn hinter v. 12^b wird mit Bickell der Refrain eingeschaltet werden müssen. Für das ganz dunkle אֲמִילַם (wo ă für ē wegen der Pausa s. Ges.-K.^{26} § 60 d) lese ich אַפִּילַם. »Im Namen Jahwes« ist gleichsam der Kriegsruf der Streiter: drauf mit Gott! Das כִּי kann »denn« sein: drauf, denn ich fälle sie, oder auch »daß«: mit Gott geschieht es, gelingt es, daß usw. Die dem Refrain vorhergehenden Sätze v. 10^a 11^a 12^a 12^b sind Konzessivsätze: mögen auch alle Völker mich umringt haben. Die Biene dient auch sonst als Bild gefährlicher Feinde (z. B. Jes 7 18). Dornenfeuer kann zum Landbrand werden, der ein Entkommen unter Umständen schwierig macht (für das sinnlose, aus einem Hörfehler entstandene דעכו l. מְעֻרִי). Natürlich spricht diese Verse nicht die »Gemeinde«, hoffentlich nicht! sondern der Jude, der sich als Krieger, als Verteidiger von Herd und Altar den Feinden gegenübergestellt denkt und, wenn auch im Schlachtgewühl von allen Seiten angefallen, mit dem Namen

13 *Gestoßen bin ich wohl zum Fallen,* *Doch Jahwe half mir,*
14 *Meine Kraft und Stärke ist Jah* *Und er ward mir zur Rettung.*

15 *Die Stimme des Jubels und der Rettung* *Ertönt in den Zelten der Gerechten,*
16 *Die Rechte Jahwes erhöht,* *Die Rechte Jahwes tut Machttat.*

17 *Ich werde nicht sterben, sondern leben* *Und erzählen die Taten Jahs,*
18 *Gezüchtigt hat mich Jahwe wohl,* *Doch dem Tode mich nicht gegeben.*

19 *Oeffnet mir die Tore der Gerechtigkeit,* *Laßt mich in sie einziehn, loben Jah!*

Jahwes den Ansturm abschlagen will. Auf mich machen diese prachtvoll trotzigen Verse den Eindruck, daß sie den Marschliedern der makkabäischen Krieger entnommen sind. Einem ähnlichen Liede wird

13 14 angehören, das auch das Versmaß 3. 3 | 3. 3 zu haben scheint. Habe ich, sagt der Sänger, im Schlachtgedränge, wo der Gestürzte in den meisten Fällen verloren ist, auch einen Stoß bekommen, daß ich hinfiel, so hat Jahwe mir wieder aufgeholfen. L. mit LXX דָּחֹה אֲנִי für דָּחֹיתָנִי, dessen 2. pers. ja doch sinnlos ist. In v. 14a ist וְזִמְרָת wahrscheinlich Reminiszenz nicht des Dichters, sondern des Abschreibers aus Ex 15 2 und etwa durch גְּבוּרָת (aramäisch für גְּבוּרָתִי) zu ersetzen, das dem עֻזִּי besser entspricht.

15 16 mit dem Versmaß 3. 3 | 3. 3 stammt wieder aus einem anderen Liede; יְשׁוּעָה, hier etwa so viel wie Sieg, hat einen etwas anderen Sinn als drei Wörter vorher in dem vorhergehenden Vierzeiler. Hier hören wir von der Siegesfeier nach gewonnener Schlacht, in v. 13 f. von der Rettung eines Einzelnen in einem gefährlichen Augenblick in der Schlacht. V. 15b ist wohl versehentliche Vorwegnahme von v. 16b. Endlich scheint auch der dreihebige Vierzeiler

17 18 eine Strophe aus einem jüdischen Kriegsliede zu sein. Der Sänger wird nicht im Kriege umkommen, sondern später von den Schlachten Jahwes erzählen können; Jahwe hat ihn wohl »gezüchtigt«, ihn verwundet, krank werden, aber doch nicht sterben lassen. Dieser Vierzeiler könnte mit v. 13 14 denselben Verf. haben und sogar demselben Gedicht angehören.

19—29 Nach Absingung der Lieder v. 1—18 ist der Festzug beim Tempel angelangt und wird an dessen Tor von Priestern und Sängern empfangen.

19 wird gesungen von dem Festzuge oder dessen Führern: laßt mich einziehen, um Jahwe zu danken. »Tore der Gerechtigkeit«, weil man hier in gerechter Weise Gott verehrt und wiederum von ihm Gerechtigkeit, Heil, empfängt.

20 *Dies ist das Tor Jahwes,*	*Gerechte dürfen in es einziehn.*
21 *Ich lobe dich, daß du mich erhörtest*	*Und mir zur Rettung wurdest.*
22 *Der Stein, den die Bauleute verwarfen,*	*Der ist zum Eckstein geworden.*
23 *Von Jahwe ist das geschehen,*	*Das ist wunderbar in unseren Augen.*
24 *Dies ist der Tag, den Jahwe gemacht hat,*	*Laßt uns jubeln und uns seiner freuen!*
25 *Ach doch, Jahwe, hilf doch!*	*Ach doch, Jahwe, laß doch gelingen!*
26 *Gesegnet, der da kommt in Jahwes Namen!*	*Wir segnen euch vom Hause Jahwes her.*
27 *Jahwe ist Gott!*	*Und er leuchte uns!*
Bindet den Tanz mit Maien	*Bis an die Hörner des Altars!*

20 Die Priester am Tor gestatten den Einzug: »Gerechte dürfen einziehen«. Von der Gerechtigkeit, die zum Betreten des Tempels berechtigt, hörten wir ja in Ps 15 und 24; hier ist sie auch erwiesen durch den Heldenmut, mit dem die Einziehenden für die Religion gekämpft haben.

21 Der Festzug spricht das Lob, das er Jahwe im Tempel bringen wollte v. 19, in kurzen Worten aus: du hast uns Rettung und Sieg gegeben.

22 Die Priester sprechen ihrerseits das Lob der Einziehenden aus: man hat euch mißachtet, ihr seid die Besten geworden. Der Satz vom verworfenen Stein, der dann zum Eckstein wurde, klingt wie ein Volkssprichwort. Mt 21 42 wendet Jesus den Satz auf die Heiden an. Wie es scheint, hat hier nun das Sprichwort eine geschichtliche Beziehung erhalten, könnte z. B. von den Makkabäern auf sich angewandt sein, als sie sich gegenüber einem Alkimus als den Eckstein der Freiheit Judas und seiner Religion erwiesen hatten und nun unter Jonathan wieder Besitz vom Tempel ergriffen.

23 Mit religiöser Bescheidenheit antworten die einziehenden Krieger: nicht wir, sondern Jahwe hat das Heil gebracht, der Sieg ist für uns selbst ein Wunder. מֵאֵת, von — her, von Jahwe kam die wunderbare Wendung. MT will das Perf. נִפְלָאת (Ges.-K.[26] § 74g), LXX das Part. נִפְלֵאת.

24 Die Priester fordern nun auf zum Feste; Jahwe hat »diesen Tag« selber zum Festtag gemacht. Danach scheint es, daß es sich nicht um ein schon längst bestehendes Fest handelt, sondern um ein Siegesfest, wie es z. B. der Nikanorstag war (I Mak 7 48 49), oder ein Erinnerungsfest wie das der Tempelweihe, oder um die Besitzergreifung vom Tempel durch Jonathan. Vgl. Neh 8 9.

25 Der Festzug singt das Hosianna. Dieser Ausruf war beim Laubhüttenfest in Gebrauch, aber auch dem einziehenden Christus wurde das

28 *Mein Gott bist du, dich will ich loben,* *Mein Gott, dich will ich erhöhen.*
29 *Lobt Jahwe, weil er gütig ist,* *Weil auf ewig seine Gnade.*

Hosianna gesungen, und nach Jer 2 27 wird der Ruf auch sonst zu hören gewesen sein. Am Laubhüttenfest zog man mit dem Hosianna um den Altar; auch hier wird es andeuten, daß man in dessen Nähe gelangt ist (v. 27b c).

26 Vom הֵיכָל her, wo Jahwe wohnt, begrüßen jetzt die höchsten Priester »den, der da kommt im Namen Jahwes«, die »Gerechten« von v. 20. Im Namen Jahwes heißt einfach: als Jahweverehrer und mit Jahwes Zulassung. Den bewillkommnenden Segensgruß nimmt

27a der Festzug auf mit: Jahwe ist Gott! Ob in dem zweiten kurzen Stichos וַיָּאֶר oder וְיָאֶר zu lesen ist, das kann man wohl nicht mit Sicherheit entscheiden, aber der Jussiv scheint doch besser zur Szene zu passen: er, der Gott, sei uns freundlich, die wir zu ihm kommen. Der Ausdruck: er mache leuchten, nämlich sein Antlitz, erinnert und soll offenbar auch erinnern an den aharonitischen Segen Num 6 25. Die Kürze der beiden Stichen wird der Wirklichkeit, altüblicher Sitte entsprechen, dann wohl auch der vorhergehende Segensgruß. Der Gottesdienst in den Kultreligionen ist, wenigstens der festliche, ein wirkliches Drama, weil man eben tatsächlich mit der leibhaftigen Person Gottes in Berührung und Verkehr tritt. Gott selber wirkt auch mit, indem er in einem bestimmten Augenblick »aus seiner heiligen Wohnung« hervortritt, unter tiefem Schweigen der Menge das Opfer in Empfang nimmt und unter dem Huldigungsruf der Opfergesellschaft wieder »auffährt« (Ps 47), an seinen Ort zurückkehrt. Mit v. 27a ist der einleitende Teil der Festhandlung zu Ende: die Teilnehmer sind zur Stelle und von Jahwe feierlich empfangen. Nun beginnt die eigentliche Kulthandlung, von der jedoch unsere Liturgie nur den Anfang berücksichtigt, den Festtanz (für das Opfer gab es andere Gesänge).

27b c Die Leiter der Prozession rufen zum heiligen Tanz auf. Daß חַג, Tanz, der Festtanz, der den drei großen Ackerbaufesten, besonders dem Laubhüttenfest, den Namen gegeben hat, das Opfertier bezeichnen könnte, ist nichts weniger als wahrscheinlich, noch weniger, daß die Opfertiere »bis an die Hörner des Altars angebunden« wurden. Wenn der Text richtig ist, so bedeutet אִסְרוּ חַג: den Tanz binden. Der eigentümliche Ausdruck ist zu erklären nach: den Kampf binden (I Reg 20 14), dadurch binden, daß man die gegnerische Schlachtreihe zum »Handgemenge« angreift, mit ihr »anbindet«. Den Tanz bindet man wohl unter Verschlingung zwar nicht der Hände, aber der in den Händen getragenen Zweige. עֲבֹתִים muß entweder die Zweige selbst bedeuten (Palm-, Myrten-, Weidenzweige bildeten nach dem Talmud den לוּלָב, den Feststrauß) oder die Zweigbündel oder deren Kreuzen und Verschränken beim Tanz; vielleicht ist aber mit DE LAGARDE עֲרָבִים (von עֲרָבָה, Pappel)

Ps 119 א [1]*Glücklich die Menschen redlich von Wandel, die in der Thora Jahwes gehen,*
[2]*Glücklich, die seine Zeugnisse bewahren, von ganzem Herzen ihn suchen*
[3]*Und nicht Frevel verüben, in seinem Worte wandeln.*
[4]*Du hast verordnet deine Vorschriften, sie sehr zu befolgen;*
[5]*Ach wären fest meine Wege, zu befolgen deine Satzungen,*
[6]*Dann würde ich nicht zu Schanden, hinblickend auf all' deine Gebote.*
[7]*Ich will dich loben in Herzensgradheit, lernend deine gerechten Rechte,*
[8]*Deinen Spruch will ich befolgen, verlasse mich nicht zu sehr!*

zu lesen. Der Tanz wird sich vor- und rückwärts »bis an die Hörner des Altars«, die vielleicht dabei berührt wurden, bewegt haben, natürlich so, daß man stets den Altar im Auge behielt, denn der Tanz wird Jahwe getanzt. Den Gesang, den die Tanzenden anstimmen, gibt 28 29 wohl nur andeutungsweise an; statt dieses Vierzeilers konnten ohne Zweifel für andere Gelegenheiten andere Strophen eingeschaltet werden. Das Schlußdistichon kehrt in den Anfang zurück.

S. die Schlußbem. zu Ps 113. Ps 118 gehört hinsichtlich seines liturgischen Baus in eine Linie mit Ps 15 20 21 24 85, ist aber der kunstvollste von allen, daher gewiß auf ein großes und vielleicht außergewöhnliches Fest berechnet. Unter den Stücken, aus denen er zusammengesetzt ist, sind, wenn unsere Deutung richtig ist, besonders interessant die Marschlieder v. 10—18, die wahrscheinlich unter den makkabäischen Kriegern aufgekommen sind, und diese Krieger mögen selber den Festtanz mitgetanzt haben. Aber auch vom Verlauf der Festprozession und des ersten Aktes der Kulthandlung gibt diese Liturgie ein anschauliches Bild. Man begreift, daß viele Juden für diese gottesdienstlichen Dramen, bei denen kein Laie unbeteiligt blieb, so begeistert waren, daß sie keine größere Wonne kannten.

Psalm 119.

Sechshebige Achtzeiler, zweiundzwanzig nach den Buchstaben des Alphabets, die je achtmal an der Spitze einer Zeile erscheinen. In jeder Zeile jeder Strophe kommt eines von folgenden acht Stichwörtern vor: אִמְרָה, דָּבָר, חֻקִּים, מִצְוֹת, עֵדוֹת, מִשְׁפָּטִים, פִּקּוּדִים, תּוֹרָה (besonders sorgfältig von D. H. Müller nachgewiesen). Ein Gedankenfortschritt ist nicht vorhanden. Josephus nennt das Metrum das hexametrische; die Cäsur tritt meist einmal, bisweilen (wie in Jes 26 und im griech. Hexameter) zweimal in den Vers.

1—8 א. חֻקִּים ist zweimal da (v. 5 8), während אִמְרָה fehlt; l. daher v. 8 אִמְרָתְךָ für אֶת־ח׳, wodurch man auch das אֶת־ los wird. Ferner wird in v. 3 mit Müller בִּדְרָכָיו für בִּדְבָרוֹ zu schreiben sein.

9—16 ב. In v. 16 steht חֻקּוֹת irrtümlich für תּוֹרָה. Das נַעַר v. 9 scheint anzudeuten, daß der Verf. noch jung ist; da er nach v. 99 klüger ist als alle seine Lehrer, so hat ihm wohl niemand von diesem Opus abgeraten. In v. 9^a streiche das אֶת־; in v. 9^b liest LXX besser בִּשְׁמֹר und בִּדְבָרֶךָ. In v. 14^b l. mit Wellhausen מֵעַל für כְּעַל. עֵדוֹת (Plur. von עדות)

ב [9]*Wodurch hält ein Jüngling seinen Wandel rein? Durch das Achten auf dein Wort.*
[10]*Dich suche ich von ganzem Herzen, laß mich nicht irren von deinen Geboten!*
[11]*In meinem Herzen berge ich deinen Spruch, damit ich nicht sündige gegen dich.*
[12]*Gepriesen seist du, Jahwe, lehre mich deine Satzungen!*
[13]*Mit meinen Lippen zähle ich auf alle Rechte deines Mundes.*
[14]*An dem Weg deiner Zeugnisse habe ich Freude über alle Schätze hinaus.*
[15]*Ueber deine Vorschriften will ich nachsinnen und deine Pfade anschauen.*
[16]*An deinem Gesetz ergötze ich mich, vergesse deinen Weg nicht.*

ג [17]*Tue wohl deinem Knechte, laß mich leben und dein Wort befolgen,*
[18]*Oeffne meine Augen, daß ich erschaue Wunder aus deiner Thora!*
[19]*Ein Gast bin ich auf Erden, verbirg mir deine Gebote nicht!*
[20]*Meine Seele studiert nach Verlangen über deine Rechte alle Zeit.*
[21]*Du schiltst die Stolzen; verflucht, die abirren von deinen Vorschriften!*
[22]*Wälze von mir ab Schimpf und Verachtung, denn deinen Spruch bewahre ich.*
[23]*Auch Beamte sitzen hin, beraten sich: dein Knecht sinnt über deine Satzungen,*
[24]*So sind auch deine Zeugnisse mein Ergötzen, meine Ratgeber.*

---

soll offenbar derselbe Begriff sein wie עֵרוּת v. 2; da die letztere Form öfter vorkommt, so ist in v. 14 usw. überall ʿedot statt ʿedwot auszusprechen. Am Schluß von v. 16 lese ich דַּרְכֶּךָ für דְּבָרְךָ, das ja Stichwort ist und darum nur einmal (v. 9) vorkommen darf.

17—24 ג. עדות zweimal (22 24); in v. 22 ist אִמְרָה dafür zu schreiben. Ebenfalls zweimal מִצְוֹת (v. 19 21), das eine Mal durch das fehlende פִּקּוּדִים zu ersetzen. »Wunderbares aus der Thora« v. 18: das eifrige Studium entdeckt immer neue Zusammenhänge, Beziehungen, Zwecke im Gesetz. Die nachbiblische Literatur gibt die Proben von diesen Entdeckungen, die aber meist in anderem Sinne »wunderbar« sind, als der Verf. meint. נֶרֶם, murmeln, lesen (wie הָגָה 1 2) und תַּאֲבָה (hebr. תַּאֲוָה) in v. 20 sind aramäisch. In v. 21 zieht LXX אֲרוּרִים mit Recht zum Folgenden als Prädikat; der Vers ist dreiteilig. Für גַּל v. 22 sprich גֹּל (von גָּלַל) mit Ewald u. a. V. 23 enthält den lächerlichen Satz: auch Fürsten beraten sich gegen mich, als ob Fürsten sich gegen einen Mann wie unseren Autor zusammentäten und dieser in einem solchen Fall ein Kunstwerk von 176 Hexametern bauen würde! Freilich hat doch jemand diesen Unsinn zu

ד 25 *Am Staub klebt meine Seele, belebe mich nach deinem Worte!*
26 *Meine Geschicke erzählte ich und du erhörtest mich, lehre mich deine Satzungen!*
27 *Den Weg deiner Vorschriften lehre mich verstehn, sinnen will ich über deine Wunder.*
28 *Meine Seele tränt vor Kummer, richte mich auf nach deinem Spruche!*
29 *Den Weg der Lüge halte mir fern und schenke mir dein Gesetz!*
30 *Den Weg der Treue erwählte ich, deine Rechte begehre ich.*
31 *Ich hange an deinen Zeugnissen, Jahwe, laß mich nicht zurückweichen!*
32 *Den Weg deiner Gebote laufe ich, denn du machst mein Herz weit.*

ה 33 *Lehre mich, Jahwe, den Weg deiner Satzungen, daß ich ihn immerfort bewahre.*
34 *Mache mich einsichtig, daß ich bewahre deine Thora und sie befolge von ganzem Herzen.*
35 *Laß mich wandern auf dem Pfad deiner Gebote, denn daran habe ich Gefallen.*
36 *Lenke mein Herz zu deinen Zeugnissen und nicht zum Gewinn!*
37 *Wende meine Augen ab vom Sehen nach dem Eitlen, belebe mich durch dein Wort!*
38 *Bestätige deinem Knecht deinen Spruch, der für die ist, die dich fürchten.*
39 *Wende weg meinen Schimpf, den ich fürchte, denn deine Rechte sind gut.*
40 *Siehe, ich habe Verlangen nach deinen Vorschriften, belebe mich durch deine Gerechtigkeit!*

überbieten gewußt, indem er fand, daß der Autor »die Gemeinde« sei. Das בִּי v. 23a ist zu streichen; der Verf. sagt: auch Minister u. dgl. setzen sich hin, sich zu beraten, so studiere ich in deinen Satzungen, und deine Zeugnisse sind meine Ratgeber; er denkt sich die Fürsten nicht als Gegner, sondern als Kollegen, die Weisheit setzt ja ihren Inhaber »zwischen Fürsten« (JSir 11 1).

25—32 ד. דָּבְקָה zweimal (v. 25 28) und ist etwa in v. 28 durch בְּאִמְרָתֶךָ zu ersetzen. Der Weg der Lüge ist der Abfall vom Gesetz. In v. 30b ist wohl mit Zenner אֲוִיתִי für שויתי zu lesen.

33—40 ה. In v. 37 l. דַּרְכֶּךָ für דָּבְרֶךָ. עֵקֶב v. 33 (und 112), LXX διὰ παντός, in der Folge, immerfort. Für לְיִרְאָתֶיךָ v. 38 schreibe ich לִירֵאֶיךָ. In v. 39 streiche אֲשֶׁר, das auch v. 38, wo es in LXX fehlt, zugesetzt sein könnte. Zu תָּאַב v. 40 s. v. 20.

41—48 ו. Ktib will v. 41 וִיבֹאֵנִי חַסְדֶּךָ. V. 42 »Antwort geben«, sich

ו 41 *Möge auf mich kommen deine Gnade, Jahwe, dein Heil nach deinem Spruch,*
42 *So gebe ich Antwort meinem Beschimpfer, denn ich vertraue auf dein Wort.*
43 *Reiße nicht aus meinem Munde das Wort der Wahrheit, denn ich harre auf deine Rechte.*
44 *Ich will befolgen deine Thora beständig für immer und ewig.*
45 *Laß mich wandeln in Freiheit, denn deine Vorschriften erforsche ich.*
46 *Reden will ich über deine Zeugnisse vor Königen und nicht zu Schanden werden.*
47 *Und ergötzen will ich mich an deinen Geboten, die ich liebe,*
48 *Und erheben meine Hände zu [dir, Jahwe,] und studieren in deinen Satzungen.*

ז 49 *Gedenke des Wortes deinem Knecht, weil du mich hoffen ließest!*
50 *Das ist mein Trost in meinem Elend, daß dein Spruch mich belebt.*
51 *Uebermütige verspotten mich gar sehr, von deiner Thora weiche ich nicht ab.*
52 *Ich gedenke deiner Rechte aus der Vorzeit, Jahwe, und tröste mich.*
53 *Glut packt mich wegen der Gottlosen, die deine Gebote verlassen.*
54 *Gesänge wurden mir deine Satzungen im Hause meiner Pilgerschaft.*
55 *Ich gedenke in der Nacht deines Namens, Jahwe, und will deine Zeugnisse befolgen.*
56 *Dies ist mir geworden, daß ich deine Vorschriften bewahre.*

---

verteidigen. In v. 43 streiche עַד־מְאֹד. V. 46 Wenn der Verf. redet wie er dichtet, so ist die Erfüllung dieses Wunsches nicht gut möglich. In v. 48 lese ich für den Komplex אהבתי . . . . . אל wegen des vorhergehenden Ausdrucks: אֵלֶיךָ יהוה.

49—56 ז. תּוֹרָה kommt dreimal vor, מִצְוֹת und עֵדוֹת fehlen. יִחַל v. 49 sonst harren, hier harren lassen. מֵעוֹלָם v. 52: aus der mosaischen Vorzeit. זְמִרוֹת v. 54: die Satzungen selber singt hoffentlich der Verf. nicht, aber Psalmen über sie, etwa wie Ps 19 B, dem er seine meisten Stichwörter entnommen hat.

57—64 ח. In v. 57a setze ich mit LXX ein אַתָּה ein und schreibe ferner אָמַרְתָּ vgl. v. 4. Für חָנֵנִי hat Pesch. חַנֵּנִי. עִוֵּד v. 61, umkreisen, nur hier. V. 62: es ist wohl wörtlich zu verstehen, daß der Verf. um Mitternacht aufsteht und Psalmen singt vgl. 59 17 92 3. In v. 63 liest LXX einfacher כָּל־יִרְאֶיךָ.

65—72 ט. חֻקִּים und תּוֹרָה je zweimal, dagegen fehlen מִשְׁפָּטִים und עֵדוֹת. V. 66: »Güte des Geschmacks«, gutes Urteil vgl. 34 9. V. 67: אֶעְנֶה von

ח 57 *Mein Teil [bist du], Jahwe, du hast befohlen, dein Wort zu befolgen.*
58 *Ich flehe dich an zu aller Zeit, sei mir gnädig nach deinem Spruch!*
59 *Ich habe meine Wege überlegt und meine Füße zu deinen Zeugnissen gewendet,*
60 *Ich eile und zögere nicht, deine Gebote zu befolgen.*
61 *Stricke der Gottlosen umgeben mich, deine Thora vergesse ich nicht.*
62 *Um Mitternacht stehe ich auf, dich zu loben wegen deiner gerechten Rechte.*
63 *Genosse bin ich allen, die dich fürchten und deine Vorschriften befolgen.*
64 *Deine Gnade erfüllt die Erde, deine Satzungen lehre mich.*

ט 65 *Gut hast du gehandelt an deinem Knechte, Jahwe, nach deinem Worte,*
66 *Gutes Urteil und Verständnis lehre mich, denn an deine Gebote glaube ich.*
67 *Bevor ich niedrig war, irrte ich, doch jetzt befolge ich deinen Spruch.*
68 *Gut bist du und Güte übend, lehre mich deine Satzungen!*
69 *Uebermütige schmieren mir Lüge an, ich bewahre deine Vorschriften;*
70 *Dumm wie von Fett ist ihr Herz, mir ist deine Thora Ergötzung.*
71 *Gut war es mir, daß ich geniedrigt wurde, damit ich lerne deine Rechte.*
72 *Besser sind mir die Zeugnisse deines Mundes als Tausende Gold- und Silberstücke.*

י 73 *Deine Hände machten und bereiteten mich, lehre mich, daß ich deine Gebote lerne!*
74 *Die dich fürchten, sehen mich und freuen sich, denn auf dein Wort harre ich.*
75 *Ich weiß, Jahwe, daß deine Rechte gerecht sind, und in Treue erniedrigst du mich.*

עָנָה, niedrig sein, hier und v. 71 wohl überwiegend in dem moralischen Sinn »demütig« sein (עָנִי), d. h. fromm sein; Gegensatz: zu den זֵדִים gehören. Zu v. 69 vgl. Hi 13 4; der Vers ist überladen und entweder טִפְלֵי zu lesen und עָלַי zu streichen oder בְּכָל־לֵב wegzulassen. טָפַשׁ v. 70 ist aramäisch: dumm wie ein verfettetes Herz vgl. zu 17 10.

73—80 י. V. 73a nach Hi 10 8. Zu v. 74 vgl. v. 63; »die mich sehen«: die mit mir verkehren. אֱמוּנָה v. 75 ist adverb. Akk.; der Gegensatz dazu ist שֶׁקֶר v. 78, wo es aber besser gestrichen wird, da es sachlich unnötig

76 *Komme doch deine Gnade mich zu trösten nach deinem Spruch an deinen Knecht!*
77 *Komme über mich dein Erbarmen, denn deine Thora ist mein Ergötzen.*
78 *Werden die Uebermütigen zu Schanden, denn sie beugen mich, ich sinne über deine Vorschriften!*
79 *Wenden sich mir zu, die dich fürchten und deine Zeugnisse kennen!*
80 *Mein Herz sei stets bei deinen Satzungen, damit ich nicht zu Schanden werde.*

ב 81 *Meine Seele schmachtet nach deinem Heil, auf dein Wort harre ich.*
82 *Meine Augen schmachten nach deinem Spruche: wann wirst du mich trösten?*
83 *Denn ich wurde wie ein Schlauch im Rauch, deine Satzungen vergesse ich nicht.*
84 *Wie viel sind denn die Tage deines Knechtes? wann übst du Recht an meinen Verfolgern?*
85 *Uebermütige graben mir Gruben, denn sie sind nicht nach deiner Thora.*
86 *Alle deine Gebote sind Wahrheit, sie verfolgen mich lügnerisch, hilf mir.*
87 *Fast hätten sie mich vertilgt, aber ich habe nicht verlassen deine Vorschriften.*
88 *Nach deiner Gnade belebe mich, so befolge ich die Zeugnisse deines Mundes.*

ל 89 *Auf ewig, Jahwe, ist dein Wort, aufgestellt im Himmel.*
90 *Für immer hast du deinen Spruch aufgerichtet, und so steht er da!*
91 *Deine Rechte, die stehen da! sind geworden die Stützen deines Knechtes.*

---

ist und das Metrum überfüllt. In v. 79 ist Qre וְיֵדְעוּ besser als Ktib וְיֵדְעִי, damit sie kennen lernen; der Verf. ist doch hoffentlich kein Lehrer gewesen.

81—88 כ. »Schlauch im Rauch«, ein an der Decke hangender Schlauch, den der durch die Fensterluken abstreichende Rauch beschmutzt. כַּמָּה, wie viel, d. h. wie wenig; in v. 84b ist möglicherweise מִשְׁפָּטֶיךָ, deine Rechtsurteile, zu lesen. In v. 87 streiche בָּאָרֶץ mit Bickell, der trocken bemerkt, daß man immer nur dort getötet wird, wo man ist.

89—96 ל. In v. 90 ist אמונה Schreibfehler für אֱמֶרָה. In v. 94 ist פִּקּוּדֶיךָ, das schon v. 93 da war, mit LXX in חֻקֶּיךָ zu verwandeln. Zu dem Ausdruck v. 89: »im Himmel aufgestellt« s. zu 89 8. Da zu dieser Aussage v. 90 ein Seitenstück bieten will, so ist v. 90b אֶרֶץ als ein auf völligem Mißverstehen beruhender Zusatz zu streichen, es ist natürlich der Spruch,

92 *Wäre deine Thora nicht mein Ergötzen, dann wär' ich vergangen in meinem Elend.*
93 *Nimmer werde ich deine Vorschriften vergessen, denn durch sie belebst du mich.*
94 *Dein bin ich, hilf mir, denn deine Satzungen suche ich.*
95 *Mich hoffen Gottlose umzubringen, ich beachte deine Zeugnisse.*
96 *Für alles Vollkommene sah ich eine Grenze, zu weit ist dein Gebot.*

מ 97 *Wie liebe ich deine Thora, allezeit ist sie mein Studium.*
98 *Klüger als meine Freunde macht mich dein Gebot, denn immer ist es mir,*
99 *Bin einsichtiger als alle meine Lehrer, denn deine Zeugnisse sind mein Studium;*
100 *Verständiger bin ich als Greise, denn deine Vorschriften bewahre ich.*
101 *Von allem bösen Weg hielt ich meine Füße zurück, damit ich dein Wort befolge.*
102 *Von deinen Rechten wich ich nicht, denn du selber lehrtest mich.*
103 *Wie süß sind meinem Gaumen deine Sprüche, mehr als Honig meinem Munde.*
104 *Durch deine Satzungen werde ich verständig, darum hasse ich jeden Lügenweg.*

---

der feststeht. In v. 91 kann מִשְׁפָּטֶיךָ nur dasselbe bedeuten, was es im ganzen Psalm bedeutet: Rechtsurteile und darauf beruhende Rechte, und kann auch עָמַד nur denselben Sinn haben wie in v. 90: v. 91a sagt also: was deine Rechte anbelangt, sie stehen fest. Was dann in v. 91 folgt, ist unverständlich. הַיּוֹם heißt »heute«, nicht »bis auf heute«; »denn das Ganze sind deine Knechte« ist sinnlos, da man gar nicht weiß, was man unter dem »Ganzen« verstehen soll. Für den ganzen Komplex היום כ הכל עבדיך lese ich הָיוּ מְכַלְכְּלֵי עַבְדֶּךָ: sie sind geworden die, die aufrecht erhalten deinen Knecht (der Singular Knecht, weil der Verf. immer von sich selbst spricht). V. 96 ist aus Reminiszenzen aus Hi 28 3 (11 7) zusammengesetzt; תִּכְלָה, nur hier, ist vielleicht in תַּכְלִית zu verwandeln. Eine Art Wortspiel mit קֵץ: כלה heißt ja auch »zu Ende sein«. Was ein Ende hat, begrenzt ist, ist doch nur unvollkommen, das Gesetz ist »weit«, ohne Grenzen, ist nicht zu erschöpfen, also vollkommen im wahrsten Sinne des Wortes.

97—104 מ. Für eines der beiden פִּקּוּדֶיךָ (v. 100 104) wird der Verf. חֻקֶּיךָ geschrieben haben. In v. 98 hat er eher אֹהֲבַי als אֹיְבַי gesagt, die Feinde haben doch überhaupt keine Weisheit, und die Freunde entsprechen den Lehrern v. 99 und den Greisen v. 100, mit denen er über das spricht, was einzig wert ist, besprochen zu werden, das Gesetz. Die Klugheit der Lehrer möchte man kennen lernen, wenn sie geringer ist

נ
105 *Eine Leuchte für meine Füße ist dein Wort und ein Licht für meinen Pfad.*
106 *Ich habe geschworen und will es halten, zu befolgen deine gerechten Rechte.*
107 *Gebeugt bin ich gar sehr, Jahwe, belebe mich nach deinem Spruche!*
108 *Die freiwilligen Gaben meines Mundes nimm doch an, Jahwe, und lehre mich deine Gebote!*
109 *Meine Seele trage ich beständig in der Hand, aber deine Thora vergaß ich nicht.*
110 *Gottlose legten mir eine Falle, aber von deinen Vorschriften irre ich nicht ab.*
111 *Mein Erbe sind deine Zeugnisse auf ewig, denn sie sind die Wonne meines Herzens.*
112 *Ich lenkte mein Herz, deine Satzungen zu tun auf ewig immerfort.*

ס
113 *Zweifler hasse ich, aber deine Thora liebe ich.*
114 *Mein Versteck und Schild bist du, auf dein Wort harre ich.*
115 *Weicht von mir, Uebeltäter, damit ich bewahre die Gebote meines Gottes!*
116 *Stütze mich nach deinem Spruch, daß ich lebe, und laß mich nicht hoffnungslos zuschanden werden!*
117 *Stärke mich, daß ich gerettet werde und blicke auf deine Satzungen beständig.*
118 *Du verwirfst alle, die von deinen Vorschriften abirren, denn Lüge ist ihr Sinnen.*

---

als die des Autors! Daß ein Olshausen hier an solche Lehrer denken konnte, die einen fremden Glauben lehrten, ist befremdend; wer sollen dann die Grauköpfe sein (v. 100), die der Verf. doch aus Hi 32 6 ff. genommen hat und die sicher ebenso gute Juden sind wie er selber? Wir haben es hier nur mit der Rabbineneitelkeit zu tun, die auch den Elihu ziert. Zu dem i in בְּלֹאתִי v. 101 s. Ges.-K.[26] § 75 o o. In v. 103 l. אִמְרָתֶךָ mit LXX.

105—112 נ. דָּבָר und מִשְׁפָּטִים zweimal, dagegen fehlen אִמְרָה und מִצְוֹת. Die freiwilligen Opfer des Mundes v. 108 sind Lob- und Dankgebete, die nicht vorgeschrieben sind. »Die Seele in der Hand haben« v. 109 bedeutet: eine Lebensgefahr bestehen (Jdc 12 3 Hi 13 14); es wird wohl nicht gar so schlimm gewesen sein: in Lebensgefahr macht man keinen solchen Psalm. In v. 111 spricht man besser נָחַלְתִּי und הֵמָּה für הֵנָּה. Zu עֵקֶב v. 112 s. v. 33.

113—120 ס. Zur Abwechselung mit Strophe 97—104 hier zweimal חֻקִּים, während פִּקּוּדִים fehlt. Zu סֵעֻף vgl. I Reg 18 21 (Apk Joh 3 15 f.). V. 115 wie 6 9. אעשׂה v. 117, Kohortativ; bei den Verben ל״ה selten, s. Ges.-K.[26] § 75 e. סָלָה v. 118, verwerfen, aramäisch. Für תַּרְמִיתָם l. mit den Alten

119 *Als Schlacken rechne ich alle Gottlosen im Lande, ich liebe deine Zeugnisse.*
120 *Mein Fleisch schaudert vor deinem Schrecken, und vor deinen Rechten fürchte ich mich.*

ע 121 *Ich übte Recht und Gerechtigkeit, überlaß mich nicht meinen Bedrückern!*
122 *Verpfände dein Wort zum Guten, laß Uebermütige mich nicht unterdrücken!*
123 *Meine Augen schmachten nach deinem Heil und deinem gerechten Spruche.*
124 *Handle an deinem Knecht nach deiner Gnade und deine Satzungen lehre mich.*
125 *Dein Knecht bin ich, gib mir Einsicht, daß ich deine Zeugnisse verstehe.*
126 *Zeit zu handeln ist es für Jahwe, denn sie haben deine Thora gebrochen.*
127 *Ueber alles liebe ich deine Gebote, mehr als Gold und Silber.*
128 *Darum wandle ich gradeaus nach deinen Vorschriften, allen Lügenweg hasse ich.*

פ 129 *Wunderbar sind deine Zeugnisse, darum bewahrt sie meine Seele.*
130 *Die Auslegung deiner Worte erleuchtet, Einfältige einsichtig machend.*

תַּרְעִיתָם, ihr Streben, von der aramäischen Wurzel רעה, hebr. רצה. Für הִשְׁבַּתָּ v. 119 hat LXX חָשַׁבְתִּי, was vorzuziehen ist; jedoch muß man dann das לָכֵן mit Bickell streichen; an zahlreichen Fällen erkennt man, daß das י am Schluß der 1. pers. perf. sehr oft nicht geschrieben wurde. סָמַר v. 120 steht eigentlich von dem sich sträubenden Haar (Hi 4 15); an der abscheulich übertreibenden Phrase v. 120a ist die Akrostichie mitschuldig.

121—128 ע. In v. 122 sollte דָּבָר vorkommen, es wäre sonst der einzige Vers, dem das Stichwort fehlte; l. דָּרְכְּךָ für עָבְדְּךָ. V. 126: Zeit »zu handeln«, mit Strafe einzuschreiten. עַל־כֵּן v. 127 steht in der Luft; meint man, daß der Verf. es nur des Akrostichons wegen geschrieben habe, so sagt man doch damit, daß seine Versmacherei zur Faselei herabsinke. Der Text ist unzweifelhaft verderbt und durch den Anfang von v. 128 beeinflußt. Ich lese כֹּל für כֵּן: über alles liebe ich usw. In v. 128 schreibe nach LXX: לְכָל־פִּקּוּדֶיךָ. יָשַׁר (I Sam 6 12), grade aus gehen, wie אָשַׁר Prv 4 14 (oder אָשַׁר Prv 9 6).

129—136 פ. פֵּתַח, Oeffnung, nur hier, durch das ē absichtlich von פֶּתַח, Tür, unterschieden; der Ausleger ist Jahwe selber, denn ihm verdankt ja der Autor seine tiefe Einsicht. Das הֵאִיר ist doch wohl so zu verstehen wie 19 9. יָאַבְתִּי v. 131 nur hier, aramäisch, vgl. v. 20 40. Der

131 *Meinen Mund sperre ich auf und schnappe, denn nach deinen Geboten habe ich Begier.*
132 *Wende dich zu mir und sei mir gnädig nach dem Recht für die Liebhaber deines Namens.*
133 *Meine Schritte mache fest mit deinem Spruch, daß kein Unheil über mich herrsche.*
134 *Erlöse mich von der Bedrückung der Menschen, so befolge ich deine Vorschriften.*
135 *Dein Antlitz erleuchte über deinem Knecht und lehre mich deine Satzungen.*
136 *In Wasserbächen rinnen herab meine Augen, weil sie deine Thora nicht befolgen.*

צ 137 *Gerecht bist du, Jahwe, und Gradheit sind deine Rechte.*
138 *In Gerechtigkeit hast du deine Zeugnisse verordnet und in Wahrheit sehr.*
139 *Mein Eifer hat mich umgebracht, weil meine Widersacher dein Wort vergessen.*
140 *Sehr geläutert ist dein Spruch, und dein Knecht liebt ihn.*
141 *Klein bin ich und verachtet, deine Vorschriften vergesse ich nicht.*
142 *Deine Gerechtigkeit ist das Rechte für immer und deine Thora ist Wahrheit.*
143 *Not und Bedrängnis trafen mich, deine Gebote sind mein Ergötzen.*
144 *Recht sind deine Satzungen für immer, mache mich einsichtig, damit ich lebe!*

ק 145 *Ich rufe von ganzem Herzen, erhöre mich, Jahwe, deine Satzungen will ich bewahren.*
146 *Ich rufe dich, hilf mir, so will ich deine Vorschriften befolgen.*

Verf. reißt seinen Mund auf, schnappt, ist gierig nach Geboten! V. 136a aus Thr 3 18 (Jer 9 17 und öfter), פַּלְגֵי־מַיִם ist Akk. עַל mit dem Perf. s. Ges.-K.26 § 158b. Weil man die Thora nicht befolgt, vergießt der Verf. Tränenbäche; er steigert sich allmählich in immer größere Uebertreibungen hinein, vielleicht weil er auch selber über dem langen Opus müde wird.

137—144 צ. Zweimal עֵדוֹת, dagegen fehlt חֻקִּים. Für יָשָׁר v. 137 ist wohl יִשַּׁר auszusprechen. In v. 138 sind צֶדֶק und אֱמוּנָה adverb. Akk.; das מְאֹד am Schluß wirkt eher abschwächend. Zu v. 139 vgl. 69 10, zu v. 140a 12 7. V. 142: צִדְקָה ist die Handhabung des Rechts, צֶדֶק das objektiv Rechte.

145—152 ק. עֵדוֹת zweimal, פִּקּוּדִים fehlt. קִדַּם v. 147 ist hier nur Hilfsverb für den Begriff frühzeitig. Der Verf. »schreit« in der Dämmerung, wenn der Text richtig ist, um Hilfe, aber in der Verbindung mit der

147 *Früh in der Dämmerung studiere ich, auf dein Wort harre ich;*
148 *Meine Augen kommen den Nachtwachen zuvor, zu studieren in deinem Spruch.*
149 *Meine Stimme höre nach deiner Gnade, Jahwe, nach deinen Rechten belebe mich!*
150 *Meine Verfolger bringen Schandtat herbei, von deiner Thora sind sie fern.*
151 *Nahe bist du, Jahwe, und alle deine Rechte sind Wahrheit.*
152 *Von urher erkenne ich aus deinen Zeugnissen, daß du sie auf ewig gegründet hast.*

ר 153 *Sieh an mein Elend und rette mich, denn deine Thora habe ich nicht vergessen.*
154 *Streite meinen Streit und erlöse mich, nach deinem Spruch belebe mich!*
155 *Fern von den Gottlosen ist das Heil, denn deine Satzungen suchen sie nicht.*
156 *Dein Erbarmen ist groß, Jahwe, nach deinen Rechten belebe mich!*
157 *Viel sind meine Verfolger und Widersacher, von deinen Zeugnissen wich ich nicht.*
158 *Ich sah Abtrünnige und ekelte mich, weil sie deine Gebote nicht befolgen.*
159 *Sieh, daß ich deine Vorschriften liebe, Jahwe, nach deiner Gnade belebe mich!*
160 *Die Summe deines Wortes ist Wahrheit und auf ewig deine Gerechtigkeit.*

ש 161 *Lauerer verfolgen mich ohne Grund, aber vor deinem Wort bangt mein Herz.*

Zeitbestimmung ist der Ausdruck so sonderbar, daß ich das Wort für aus אָשִׁיחָה verderbt halte; daß dies Verbum gleich v. 148 wiederkehrt, ist bei unserem Autor nicht auffällig. Er kann den Ablauf der Nachtzeit nicht abwarten, bis er wieder studieren kann; v. 148 ergänzt v. 147. Und doch war er nach v. 62 um Mitternacht aufgestanden, um Psalmen zu singen. Aber er »schnappt« ja nach Geboten v. 131. In den »Sagen polnischer Juden« schläft ein Rabbi überhaupt nicht mehr, um immer zu studieren (vgl. noch 1 2). In v. 150 l. קָרְבוּ רֹדְפֵי, sie opfern Schandtat; ob der Verf. noch den richtigen Text von Am 6 3 gelesen hat? In v. 152 steht קֶדֶם für מִקֶּדֶם vgl. Hi 20 4 zu dieser Ausdrucksweise.

153—160 ר. Zweimal אִמְרָה, das eine Mal für מִצְוֹת. In v. 155 l. mit Bickell יִשַּׁע wegen des mascul. Prädikats. אֲשֶׁר v. 158 ist Konjunktion: weil. In v. 160b streiche ich מִשְׁפַּט, weil es zweites Stichwort im Vers wäre.

161—168 ש. Zweimal תּוֹרָה, das eine Mal statt חֻקִּים. Daß die Beamten diesen harmlosen Thorastudenten verfolgen, ist so unwahrscheinlich wie

162 *Erfreut bin ich über deinen S p r u c h wie einer, der große Beute findet.*
163 *Lüge hasse und verabscheue ich, deine T h o r a liebe ich.*
164 *Siebenmal am Tage lobpreise ich dich wegen deiner gerechten R e c h t e.*
165 *Großen Frieden haben, die deine S a t z u n g e n lieben, und keinen Unfall.*
166 *Ich hoffe auf dein Heil, Jahwe, und tue deine G e b o t e.*
167 *Meine Seele befolgt deine Z e u g n i s s e, und ich liebe sie sehr.*
168 *Ich befolge deine V o r s c h r i f t e n, denn alle meine Wege sind vor dir.*

ת 169 *Mein Klagen naht dir, Jahwe, nach deinem W o r t mache mich einsichtig!*
170 *Mein Flehen kommt vor dich, nach deinem S p r u c h rette mich!*
171 *Meine Lippen sprudeln Lobpreis, denn du lehrst mich deine S a t z u n g e n.*
172 *Meine Zunge singe deinen Preis, denn all' deine G e b o t e sind gerecht.*
173 *Deine Hand komme mir zu helfen, denn deine V o r s c h r i f t e n wählte ich.*
174 *Ich verlange nach deinem Heil, Jahwe, und deine T h o r a ist mein Ergötzen.*
175 *Meine Seele lebe und lobpreise dich, und deine R e c h t e helfen mir!*
176 *Bin ich verirrt, suche deinen Knecht, denn deine Z e u g n i s s e vergesse ich nicht!*

---

möglich; der Verf. wird שֹׁרְרִים, Auflauerer, meinen, die einem richtigen Gerechten doch nicht fehlen dürfen. Das »siebenmal« v. 164 darf man bei diesem Autor wohl wörtlich verstehen vgl. zu v. 147 f. Zu v. 166a vgl. Gen 49 18.

169—176 ת. מְצוֹת zweimal, das eine Mal für עֵדוֹת. In v. 172 lies etwa זַמְּרָתְךָ für אמרתך, das als zweites Stichwort hier nicht möglich ist; תַּעַן heißt: es stimme an. V. 176 ist viel zu lang; der Ausdruck »wie ein verloren gegangenes Schaf« ist eine Glosse, die das תָּעִיתִי erklären will und richtig erklärt: der Verf. ist nicht etwa vom Gesetz abgeirrt, denn er hat ja Jahwes Zeugnisse nicht vergessen, das Verirren ist so viel wie: in Unglück geraten; sollte das geschehen, so möge Jahwe nach ihm sehen.

Was für einen Zweck der Autor bei der Abfassung dieser 176 Hexameter im Auge gehabt hat, weiß ich nicht. Jedenfalls ist dieser „Psalm" das inhaltsloseste Produkt, das jemals Papier schwarz gemacht hat; mit ihm könnte man einen Ketzer eher mürbe machen als mit sämtlichen sieben Bußpsalmen. Wenn doch der Verf. auch nur etwas von den gerühmten Errungenschaften seines Thorastudiums mitgeteilt oder uns etwa die Wonne begreiflich gemacht hätte, die ihn z. B. bei der Erforschung der Speisegebote erfüllt! Auch in schriftstellerischer Hinsicht wird es schwer sein, ein Schriftstück nachzuweisen, das es an Ungeschicklichkeit und Lang-

Ps 120 [1]*Zu Jahwe in meiner Bedrängnis* *Rufe ich und er erhört mich:*
[2]*Rette, Jahwe, meine Seele* *Vor den Lügenlippen!*

[3]*Was wird er dir geben und dir hinzugeben,* *Zunge des Truges?*
[4]*Pfeile eines Kriegers, geschärfte!* *Samt Ginsterkohlen!*

weiligkeit mit diesem Opus aufnehmen könnte. D. Müller hält den Verf. für einen braven Schulmeister, aber wenn er das gewesen ist, so war es doch nicht brav von ihm, daß er schriftstellerte, und im Munde seiner Schüler möchte v. 99 leicht berechtigter gewesen sein als in seinem eigenen. Mir kommt er eher wie ein Privatgelehrter vor, der von der Welt nichts kennt als seine Thorarolle. Das einzige, was einigen Wert hat, sind seine Auslassungen über sich selbst (v. 62 98 ff. 131 147 f. 164); sie lehren uns wenigstens einen Typus von Schriftgelehrten kennen, nach dem man natürlich nicht alle übrigen beurteilen darf, und geben einen gewissen Einblick in die Psychologie der Buchreligionen, denn ein so enger Gesichtskreis, eine solche Begeisterung für das durchaus Unbedeutende, eine solche Ahnungslosigkeit gegenüber allem, was außerhalb der eigenen dunklen Zelle existiert, eine solche Abwesenheit höheren Wahrheitsdranges findet sich nicht etwa bloß im jüdischen Gesetztum.

Psalm 120—134: die Pilgerpsalmen.

Diese Pilgerlieder, unter die Ps 132 wohl erst nachträglich geraten ist, sind als Sammlung das wertvollste aller kleinen Büchlein, aus denen der Psalter zusammengestellt ist, ein wahres Volksliederbuch, mit der Sprache des Volkes und seinen Gefühlen und Anschauungen, einführend in seine Religion, aber auch in sein bürgerliches Leben, in die Familie, in die Tagesarbeit, das alles in der natürlichen und naiven Weise, in der eben das Volk dichtet. Eigentliche Pilgerlieder sind nur zwei oder drei, aber sie konnten alle auf der Pilgerfahrt gesungen werden; sie haben alle dasselbe Versmaß (3 2 | 3 2) — immer mit Ausnahme von Ps 132 —, es muß im Volk beliebt gewesen sein.

Psalm 120.

3. 2 | 3. 2. Klage über die lügnerische Zunge.

1 2 V. 1 spricht eine allgemeine Erfahrung aus: ich fand in meiner Not sonst immer Erhörung, Jahwe wird mich auch jetzt erhören. צְרָתָה mit alter Akkusativendung. מלשון רמיה ist hier aus v. 3 zugesetzt. LXX liest, rhythmisch besser, שִׂפְתֵי.

3 4 Am Natürlichsten sieht man in v. 3 Jahwe als Subj. der Verben an und לְשׁוֹן רְמִיָּה, wie zu lesen sein wird, als Vokativ, auf den sich das Suff. von לָךְ im masc. beziehen kann, weil ja der Besitzer der »Zunge des Truges« gemeint ist. Die Frage erinnert in ihrer Form gewiß absichtlich an die Schwurformel: so tue mir Gott und so tue er noch einmal (z. B. I Reg 19 12); vielleicht, daß der angeredete Lügner sich bei seinen Beteuerungen dieser Formel bedient hat. V. 4 ist die Antwort darauf: Mord und Brand wird er dir geben, weil du gelogen hast. Der Meineidige wird fallen durch den Pfeil eines Kriegers, sein Haus ver-

5 *Oweh mir [oweh mir],*
[Oweh mir, daß] ich wohne
Daß ich weile bei Meschek!
Bei den Zelten Kedars!

6 *Zu viel schon wohnt meine Seele*
Wenn ich auch Frieden rede,
Bei dem Hasser des Friedens,
Sie sind auf Krieg aus.

Ps 121 1 *Ich hebe meine Augen zu den Bergen:*
Von wo kommt meine Hilfe?
2 *Meine Hilfe kommt von Jahwe,*
Dem Schöpfer von Himmel und Erde.

brennen. Die zornigen Ausdrücke sind wohl mit Rücksicht darauf gewählt, daß die Zunge selbst ein geschärfter Pfeil genannt (Jer 9 7) und tückisches Reden mit Brandstiftung verglichen wird (vgl. Jes 50 11). Ob man Feuer, das in ein Haus geschleudert werden sollte, in Ginsterholzröhren trug? Die Ausdrucksweise ist etwas künstlich, als wenn sich langes erbittertes Denken darin konzentriert hätte; manch andere Ausmalung von Vergeltungen, die den Feind treffen sollten, mag voraufgegangen sein. Der Dichter wohnt in Gegenden, wo gelegentlich persönliche oder Familienfehden durch Ueberfälle mit Pfeil und Feuer ausgefochten wurden.

5 Die Strophe, deren Echtheit ich nicht mehr in Frage stelle, ist verstümmelt; man kann sie etwa durch Wiederholung von אוֹיָה־לִי im ersten und Zusetzung von אוֹיָה־לִי כִּי im zweiten Distichon vervollständigen. אוֹיָה ist wohl volkstümliche Erweiterung von אוֹי. גּוּר mit dem Akk. wie 5 2. Der Dichter wohnt nicht wirklich bei den Kedarenern, den Arabern zwischen Palästina und Babylonien, wandert auch nicht als Fremdling, als Händler etwa, bei den Moschern zwischen dem Kaspischen und dem Schwarzen Meer, sondern nennt die Moscher und Kedarener als Beispiel wilder, unverträglicher Leute, ungefähr so wie wir sagen: es geht her wie unter Türken und Heiden.

6 7 Der »Hasser des Friedens« ist wohl ein Kollektiv. רַבַּת . . . . לָהּ, zu viel für sie, mehr als sie aushalten kann. Wenn der Text in v. 7 richtig ist, muß wohl eine volkstümliche Satzbildung angenommen werden, wie sie auch in deutschen Volksmundarten vorkommt (»dies wenn wahr wär«). דַּבֵּר שָׁלוֹם, friedlich, freundlich reden vgl. 28 3. LXX hat ganz verworrenen Text.

Der Psalm ist ja kein Wallfahrtslied, kann aber wegen v. 5 f. dazu recht gut benutzt worden sein. In den jüdischen Kolonien scheint man sich nicht weniger gezankt und verleumdet zu haben als in Jerusalem.

Psalm 121.

3. 2 | 3. 2. Wer hilft? Jahwe hilft, Israels Hüter, der niemals schläft.

1 2 Die Berge könnten etwa die »heiligen Berge« von 87 1 sein, wenn wir uns den Dichter etwa in Philistäa wohnend denken; aber vielleicht bedeutet »zu den Bergen« nur so viel wie »nach oben« vgl. Jes 8 21. מֵאַיִן ist Fragewort, nicht Relativum.

3 *Er wird deinen Fuß nicht wanken lassen,*
Dein Wächter schläft nicht;
4 *Siehe, nicht schläft noch schlummert*
Der Wächter Israels.

5 *Jahwe ist dein Wächter, Jahwe dein Schatten*
Zu deiner rechten Hand;
6 *Bei Tage wird dich die Sonne nicht schlagen,*
Noch der Mond bei Nacht.

7 *Jahwe wird dich behüten vor allem Uebel,*
Behüten deine Seele;
8 *Jahwe wird behüten deinen Ausgang und Eingang*
Von nun an bis in Ewigkeit.

Ps 122 1 *Ich freute mich, als sie mir sagten:*
Zum Haus Jahwes gehn wir;
2 *Unsere Füße haben gestanden*
In den Toren Jerusalems!

---

3 4 Zu אַל, er wird gewiß nicht, s. Ges.-K.[26] § 107 p. Für לְמוֹט sprich לָמוּט (Infin.). V. 4[a] ist in Jes 5 27 als Zitat beigeschrieben. »Israel« bedeutet nicht sowohl das Volk als jeden einzelnen Israeliten vgl. zu 22 4.

5 6 Bei צֵל ist nicht mehr an den eigentlichen, sondern nur noch an den bildlichen Sinn »Schutz« gedacht, sonst würde das »zu deiner Rechten« nicht passen. Die Sonne schlägt (יַכֶּכָּה ungewöhnlicherweise plene) mit dem Sonnenstich; der Mond schlägt nach dem Volksglauben durch allerlei böse Fieber, Mondsucht, durch giftigen Dunst und Tau, ist der Helfershelfer böser Zauberer.

7 8 Ausgang und Eingang, ersterer zum Geschäft, zur Landarbeit (104 23), letzterer die Rückkehr nach Hause (II Sam 3 25 u. oft).

Ein einfacher schöner Ausdruck des Vorsehungsglaubens, an Ps 91 erinnernd. Meint der Dichter v. 1 die heiligen Berge, so wäre 128 5[a] zu vergleichen. Zu bemerken sind schon in diesem Lied mehrere Eigentümlichkeiten, die die Sprache und den Stil der Pilgerpsalmen charakterisieren, so die Wiederholungen (die sog. Anadiplosis), der Gebrauch des Wortes הִנֵּה, eine gewisse Sorglosigkeit im Gebrauch des Artikels (s. v. 6), gewaltsame Behandlung des Metrums (wie im deutschen Volkslied).

Psalm 122.

3. 2 | 3. 2. Erinnerung an eine Pilgerfahrt zum Tempel, Segenswünsche über Jerusalem, die Stadt, die die Stämme Jahwes zusammenhält.

1 2 Pilgergenossen haben sich zusammengetan, zum Tempel zu wallfahrten, mit Freuden hat sich der Dichter angeschlossen. Und nun schwelgt er in dem Gedanken, daß er in Jerusalem gewesen ist: »unsere Füße haben in den Toren Jerusalems (l. שַׁעֲרֵי mit Bickell) gestanden!« — ein Ausruf des Entzückens und ein anschaulicher Ausdruck. Aramäischer Stil in בְּאֹמְרִים und in dem Partiz. v. 2[a].

3 4[a] Man übersetzt v. 3: die du neugebaut bist, so recht wie eine

[3]*Jerusalem, gebaut wie die Stadt,*	*Der sie verbunden sind einmütig,*
[4]*Denn dort ziehen hinauf die Stämme,*	*Die Stämme Jahwes.*
Gesetz für Israel ist es, zu loben	*Den Namen Jahwes [dort],*
[5]*Denn dort sind die Throne des Regiments,*	*Die Throne des Davidhauses.*

Stadt, die allzumal in sich zusammengefügt ist. Ich weiß nicht recht, wie das aus dem Wortlaut (wörtlich: die sich verbunden worden ist zusammen) herauskommt, und noch weniger, was das heißen soll. Hält der Verf. für nötig zu versichern, daß Jerusalem zu den Städten gehört, die eine Einheit bilden, und nicht etwa wie die »große Stadt« Ninive Gen 10 11 12 aus mehreren Städten besteht? Wem mußte oder wollte er das auseinandersetzen? Oder will er sagen, daß Jerusalem wieder eine Mauer hat, die es vor dem Auseinanderfallen schützt? Tut eine Mauer das? Und wenn ja, warum drückt sich der Verf. so künstlich aus, daß nur ein Exeget das herausbringen kann? Eher könnte er sagen wollen, daß die Bürgerschaft einmütig verbunden ist, aber man begreift wieder nicht, warum das erwähnt würde. Die LXX Cod. V. liest חֲבֵרָה, Cod. Al. חֲבֵרִים. Mir scheint, daß erstens Jerusalem nicht mit irgend einer beliebigen Stadt verglichen werden kann, daß also nicht כָּעִיר, sondern כָּעִיר auszusprechen ist, und daß zweitens der Satz mit dem Folgenden in enger Beziehung steht, wo es heißt, daß nach der heiligen Stadt die Israeliten wandern. Daher lese ich (im Anschluß an LXX C. Al.) חֲבֵרִים für חברה und denke dabei an die Stelle Hes 37 16 19, wo die dem Stamme Ephraim oder Juda sich anschließenden Völkerschaften deren חֲבֵרִים genannt werden: Jerusalem ist gebaut (nicht: wieder aufgebaut) als die Stadt, der man sich einmütig (oder insgesamt) anschließt (das Partiz. wie אֹמְרִים v. 1). Der Sinn ist dann derselbe wie in Ps 87: alle Israeliten sind חֲבֵרִים Jerusalems; חָבוּר bedeutet natürlich viel mehr als גָּלוּי, das vom Anschluß der Fremden gebraucht wird (Jes 56 3). Den vorgeschlagenen Text kann man auch wiedergeben mit: der die Verwandten insgesamt angehören. שׁ im nordisraelitischen Dialekt (Deboralied, Cantic.) und im Aramäischen. Am Schluß der Strophe l. יַחְוֶה für יה.

4b 5 Am Schluß von v. 4 ist שָׁם oder בָּהּ ausgefallen, denn der Verf. kann nicht allgemein von der Pflicht der Gottesverehrung reden wollen, sondern nur davon, daß jeder Israelit einmal in Jerusalem den Namen Jahwes loben muß, obwohl er ebendasselbe ja auch in seiner Synagoge zu Alexandrien oder Antiochien tut. Wenn er die Pilgerfahrt nach Jerusalem damit begründet, daß dort das davidische Haus regiert (s. die Schlußbem. zu Ps 89), so hebt das die nationale Bedeutung des jüdischen Rom ungewöhnlich stark hervor. Die Juden der Diaspora scheinen manchmal für den »Nationalismus« und die Königsherrlichkeit Jerusa-

⁶*Bittet um Jerusalems Frieden,* *Seien sicher deine Zelte!*
⁷*Sei Friede in deinen Hochbauten,* *Sicherheit in deinem Walle!*
⁸*Um meiner Brüder und Freunde willen* *Will ich Frieden über dich reden,*
⁹*Um des Hauses Jahwes, unseres Gottes, willen* *Begehre ich Glück für dich.*

Ps 123 ¹*Auf dich richte ich meine Augen,* *Der du im Himmel wohnst,*
²*Siehe, so wie die Augen der Knechte* *Auf die Hand ihres Herrn;*

lems (Ps 48) mehr geschwärmt zu haben als die Juden in Judäa. In v. 5ᵃ verträgt sich יָשְׁבוּ nicht mit כִּמְאוֹת, außerdem ist der Stichos überlang; entweder ist יָשְׁבוּ zu streichen oder יִשְׁבִּי zu lesen, wo dann לִמְשָׁפָט wegfallen muß.

6 7 In v. 6 liest Ewald nach Hi 12 6 אֹהֲלֵיךְ für אֹהֲבַיִךְ, eine entschiedene Verbesserung. Zu יִשְׁלָיוּ mit j s. Ges.-K.[26] § 75 u. In v. 7 scheint der Abschreiber die beiden Substantiva mit בְּ mit einander vertauscht zu haben. חֵיל ist eigentlich der Außenwall, hier poetisch für die Mauer (wie 48 14). Der Dichter scheint der Sicherheit Jerusalems nicht so unbedingt zu trauen wie der von Ps 48; er mag später geschrieben haben, dies auch wegen des »Hauses David«.

8 9 Streiche das נָא in v. 8ᵇ als sachlich und metrisch anstößig. דַּבֶּר בְּ wie 87 3: Frieden auf jemand reden, so reden, daß er Frieden bekommt: glückbedeutende Worte werden im Altertum als wirksam gedacht; hier sind sie mit der Fürbitte verbunden. Die Brüder und Genossen sind die Juden als Blutsverwandte und Mitbürger; der Dichter denkt wohl nicht bloß an die Bewohner der Stadt, sondern schließt alle übrigen Juden mit ein, da sie alle an der Wohlfahrt Jerusalems interessiert, ihm »verbunden« sind.

Zwar nicht ein Lied für die Wallfahrt, aber doch eines nach vollbrachter Wallfahrt, vielleicht beim Abschied von der heiligen Stadt oder auf der Rückreise gesungen. Die Aramaismen deuten auf den mehr volkstümlichen Charakter des anziehenden Liedes, das im übrigen an Ps 48 und 87 erinnert. Es mag erst unter Johannes Hyrkanus oder dessen Nachfolgern entstanden sein.

Psalm 123.

3. 2 | 3. 2. Wie die Knechte auf den Herrn, so sehen die Frommen auf Jahwe; möge er ihnen gnädig sein angesichts des Hohns der Stolzen.

1 2ᵇ Die Hand des Herrn winkt Befehle, ladet herzu oder winkt zurück, teilt Arbeiten aus und vor allem auch den Speiseanteil. Einem hohen Herrn durften die Knechte wohl nicht ins Gesicht sehen.

2ᶜ⁻ᶠ Mit Recht sagt Bickell, daß man das doppelte Bild von den Knechten und der Magd nur dann schön finden kann, wenn es auf zwei

So wie die Augen der Magd
So unsere Augen auf Jahwe,
unsern Gott,
Auf die Hand ihrer Herrin,
Bis er uns gnädig ist.

3 Sei uns gnädig, Jahwe, sei uns gnädig,
4 Zu satt ist unsere Seele
Zu satt sind wir des Hohnes,
Des Hohnes der Stolzen.

Ps 124 *1 Wäre nicht Jahwe für uns gewesen,*
2 Wäre nicht Jahwe für uns gewesen,
So sage Israel,
Als Menschen wider uns standen,

Strophen verteilt ist. Auch entspricht diese Verteilung dem eigentümlichen Bau dieser Lieder, in dem oft die folgende Strophe ein Bild oder Wort der vorhergehenden wieder aufnimmt. חָנַן bedeutet hier die Erweisung der Gnade durch die Tat.

3 4 Das letzte Wort der Strophe lautet nach Ktib וְאֵיתִים, Stolze, nach Qre וְאֵי יוֹנִים, die Stolzen der Unterdrücker; ersteres ist jedenfalls vom Dichter beabsichtigt. Neben diesem Ausdruck die Variante: des Spottes der Sicheren, d. h. der Weltmenschen, die sich vor göttlichen Heimsuchungen sicher fühlen; zu lesen ist hier übrigens לַשַּׁאֲנַנִּים, da sonst der Artikel von הַלַּעַג fehlen würde. Daß jener Ausdruck hier ursprünglich ist, geht aus der Wiederholung von בוז hervor. Wer die »Stolzen« sind, ist nicht zu entscheiden; nach der Variante wären es Juden, aber der Dichter könnte auch die syrischen Großen meinen.

Ein kleines, bescheidenes, aber in seiner Art vollkommenes Gedicht, ein einziges, klares Bild und eine rührende Bitte, echte Empfindung in ungesuchter, aber vollendeter Fassung. Dies kleine Lied ist mehr wert als alle Klagepsalmen. Ursprünglich natürlich kein Wallfahrtslied.

Psalm 124.

3. 2 | 3. 2. Wäre nicht Jahwe für Israel gewesen, so wäre es von übermächtigen Feinden vernichtet worden, aber er hat die Falle zerbrochen, Israel ist entkommen.

1 2 שֶׁ steht pleonastisch wie oft im Aramäischen, vgl. das וְכִי 120 7, also ganz unklassische, dafür volkstümliche Sprache. Die erste Strophe ist Vordersatz zur zweiten; es sieht so aus, als ob zwei Stimmen oder Chöre mit einander abwechseln, im Grunde derselbe Vorgang wie der, aus dem der parallelismus membrorum entstand; auch die Wiederaufnahme eines Teils der vorhergehenden Strophe durch die folgende mag damit zusammenhangen. Das אָדָם, Menschen, klingt so ganz unpolitisch, ein Zeichen, daß das Lied aus der Volksseele hervorgegangen ist, die von Weltgeschichte nichts weiß und auch nichts von theologischen Gedanken darüber. Die Angreifer sind böse Menschen.

3—5 V. 4 halte ich mit Bickell für eine Variante zu v. 5 und zwar

3 *Dann hätten sie uns lebendig verschlungen,*	*Als ihr Zorn auf uns entbrannte,*
5 *Dann wär's über unsre Seele gegangen,*	*Die siedenden Wasser!*
6 *Gepriesen sei Jahwe, der uns nicht gab*	*Zum Raub ihren Zähnen,*
7 *Unsere Seele entkam wie ein Vogel*	*Der Falle der Fänger.*
Die Falle [der Fänger] zerbrach,	*Und wir entkamen!*
8 *Unsere Hilfe ist im Namen Jahwes,*	*Des Schöpfers von Himmel und Erde.*
Ps 125 1 *Wer auf Jahwe traut, ist wie der Berg Zion,*	*Der nimmer wanken wird,*
Er wird wohnen 2 *wie Jerusalem,*	*Das Berge umgeben.*

für eine solche, wie sie in Volksliedern vorzukommen pflegen, die mündlich umlaufen und dann von verschiedenen Leuten an verschiedenen Orten aufgezeichnet werden; welch tolle Varianten hat nicht unser »Zu Straßburg auf der Schanz« bekommen! Der Vers hat 3 + 3 Hebungen, sein נַחְלָה, Bach, ist einfach aramäisch (anders als Num 34 5, wo es Akk. ist). Die Form אֱוִי nur hier, ebenso זִידוֹן von זוּד, sieden, überkochen. Das עָבַר kann man wohl im sing. stehen lassen.

6 7[a] פַּח ist ein Klappnetz mit hölzernem Rahmen, daher zerbrechlich. Die Gefahr scheint ziemlich rasch vorbei gewesen zu sein.

7[b] **8** Das erste Distichon ist zu kurz; ich habe oben ein לְיִקְוָשִׁים hinter הַפַּח eingesetzt. Zu v. 8 vgl. 121 2; für das עִם dort hier בְּשֵׁם: in der Gegenwart Jahwes in seinem Volk, den wir anrufen können, liegt unsere Sicherheit.

Das Gedicht ist seiner Vorgänger würdig. Die Gefahr, die das Volk an den Rand des Untergangs brachte, ist wohl von den Syrern ausgegangen. Doch scheint der Psalm nicht von einer lang anhaltenden Unterdrückung, sondern von einer verhältnismäßig schnell vorübereilenden Episode zu sprechen; möglicherweise meint der Dichter mit dem Aufenthalt in der Falle die Belagerung Jerusalems durch Antiochus VII Sidetes in den ersten Jahren des Johannes Hyrkanus, deren Schrecken er, da er wohl nicht in der Stadt wohnte, nicht so durchgekostet hat wie etwa der Verf. von Sach 14 oder Jes 24.

Psalm 125.

3. 2 | 3. 2. Jahwe schützt Jerusalem und die Gutgesinnten, die zweifelhaften Elemente wird er entfernen.

1 2[a] Ob der ursprüngliche Text oben getroffen ist, mag zweifelhaft sein; die Uebersetzung folgt in der Hauptsache der LXX, die לְעוֹלָם mit לֹא־יִמּוֹט und יֹשֵׁב mit dem Anfang von v. 2 verbindet und damit ohne

Und Jahwe ist rings um sein Volk *Von jetzt an bis auf ewig,*
3Denn er wird nicht ruhen
lassen das gottlose Szepter *Auf dem Los der Gerechten!*

Damit die Gerechten nicht bringen *In Frevel ihre Hände,*
4Tue wohl, Jahwe, den Guten *Und im Herzen Redlichen!*

Zweifel bessere Satzkonstruktionen liefert als der MT. Kann man sich auf den Text von v. 1, wo übrigens wegen יֵשֵׁב der Sing. הַבּטֵחַ zu lesen ist, einigermaßen verlassen, vergleicht also der Dichter die unwandelbare Festigkeit des Geschicks des Gottvertrauenden mit der Festigkeit des Tempelberges, so kann er nicht wohl fortfahren: der Gottvertrauende wird Jerusalem bewohnen, sondern muß auch Jerusalem, das von Bergen umgebene, als Bild für das sichere »Wohnen« (Jo 4 20) des Frommen genannt haben; demnach ist zu schreiben כִּירוּשלם. Die Versteilung im MT ist von dem Gedanken eingegeben, Jahwe, der sein Volk umgibt, solle mit den Bergen verglichen werden, die Jerusalem umgeben. Das wäre ein recht hinkendes Gleichnis, dem Dichter erweist man bessere Ehre, wenn man im Gegenteil die beiden סָבִיב von einander entfernt und annimmt, daß das zweite סָבִיב nur einer etwas unglücklichen Anwendung der in diesen kleinen Gedichten beliebten Anadiplosis zu verdanken ist.

2b 3a Der Gottvertrauende wohnt sicher, weil Jahwe »rings um sein Volk« ist; diesen Gedanken wird man sich nach 34 8 veranschaulichen dürfen (vgl. noch Sach 2 9). Doch denkt der Dichter hauptsächlich an das Volk als Ganzes, denn er fährt fort: Jahwe werde das gottlose Regiment (רֶשַׁע ist besser als das רָשָׁע der LXX) nicht »ruhen lassen« (vgl. Jes 25 10), nicht auf die Dauer dulden über dem Land der Gerechten. Für נָוֹחַ liest man besser mit der LXX נָיַח, denn daß kein gottloses Szepter da ist oder da sein wird, wäre kein Beweis dafür, daß Jahwe ewig um sein Volk ist, wohl aber kann der Dichter sagen: Jahwe beschützt uns, denn das gottlose Regiment (das man gegen diese Versicherung ins Feld führen könnte) wird er nicht lange über die Gerechten herrschen lassen! Ob er ein heimisches oder ein heidnisches Regiment meint, ist nicht sicher zu entscheiden; mir kommt es eher danach vor, daß das syrische Regiment gemeint sei: die Heiden dürfen doch nicht auf die Länge das Geschick der Gerechten in ihrer Gewalt haben. Die »Gerechten« sind die Israeliten (wie in diesen Gedichten die Juden durchweg genannt werden), weil sie das Gesetz des wahren Gottes haben (vgl. Sibyll. III 573 ff.); ihr Los ist zunächst das ihnen durch das gottgelenkte Los zugefallene Land, dann allgemein ihr Besitz, ihr Geschick (16 5 ff.).

3b 4 Ein schwerfälliges לְמַעַן לֹא statt פֶּן und dem Hauptsatz voraufgehend wie 60 7, wenn nicht die beiden Distichen ihre Stelle vertauscht haben. עַוְלָתָה Akk. Wenn die Fremden noch Macht im Lande haben, könnten die Gerechten sich bestimmen lassen, sich auf Ruchlosigkeit einzulassen, mit den Machthabern zu liebäugeln, ihre Sitten anzunehmen,

5 Die aber ablenken ihre krummen Wege,
Mitsamt den Unheilstiftern —
Wird Jahwe fortschicken
Friede über Israel!

Ps 126 *1 Wenn Jahwe Zions Geschick wendet,*
Sind wir wie Träumende,
2 Dann wird sich unser Mund füllen mit Lachen
Und unsere Zunge mit Jubel.

heidnische Opfer mitzumachen u. dgl. Möge Jahwe die Gesinnungstreuen durch Glück auszeichnen, damit sie fest bleiben und nie auf so ruchlose Dinge verfallen. Wie verführerisch das Glück der Gottlosen und die Geplagtheit der Gesetztreuen auf die Masse wirkte, sieht man ja aus Ps 73.

5 מַטִּים, Part. Hiph. von נָטָה, prägnant gebraucht: die ablenken (ihren Weg und gehen) ihre krummen (Wege). Gemeint sind die Gerechten, die zur Ruchlosigkeit übergehen, nicht im Herzen redlich sind; Jahwe wird (oder: möge) sie weggehen lassen (vgl. Mt 25 41) mit den offenbaren Gottlosen, denen sie nachlaufen.

Der Verf. schreibt etwas künstlich und schwerfällig, nicht in der leichten anmutigen Form der meisten Pilgerlieder. Der Psalm, wohl nicht für die Wallfahrten gedichtet, obgleich vielleicht auf ihnen gesungen, könnte etwa in der Zeit Jonathans entstanden sein, als man noch unter der syrischen Herrschaft stand, aber von ihr befreit zu werden hoffen durfte.

Psalm 126.

3. 2 | 3. 2. Wenn Jahwe Zions Geschick wendet, werden wir sein wie Träumende; wende unser Geschick, Jahwe!

1 2[a] Dieselben Exegeten, die in Ps 124 1—5 sämtliche Perfekte durch den Konditionalis wiedergegeben haben, erklären hier mit allem Ernst, daß das einzige Perf. הָיִינוּ und infolge dessen sämtliche Imperfekte von der Vergangenheit erzählen müssen, lassen also den Dichter getrost den Unsinn sprechen, Jahwe habe die Wendung schon herbeigeführt, um die er v. 4 ff. erst bittet. Wäre nicht jene »grammatische« Notwendigkeit eine Probe mangelhafter Sprachkenntnis, so müßte man eben נִהְיֶה schreiben, denn eine solche Wendung, wie sie v. 1—3 geschildert und v. 4 ff. erfleht wird, ist ja nie eingetreten, ist immer Zukunftshoffnung geblieben. Aber die Aenderung ist unnötig und nicht einmal gut, denn das Imperf. wäre viel nüchterner als dies Perf., das uns so ganz in die selige Zukunftsstunde versetzt, wo das Glück plötzlich eingetreten ist: umgewandelt sind wir, glauben zu träumen! und wenn wir dann sehen, daß es doch kein Traum ist, sondern volle Wirklichkeit, dann werden wir anfangen, vor Freuden zu lachen und zu jubeln. שִׂיבַת muß ein Schreibfehler für שְׁבוּת sein s. v. 4; zu der Redensart שׁוּב שׁ s. zu 14 7. Die Wendung Zions ist natürlich die eschatologische.

2[b] **3** בַּגּוֹיִם v. 2[b], das nicht ins Metrum geht, ist richtig erklärende

Dann wird man sagen: Großes *Tat Jahwe an diesen,*
3Großes tat er an uns, *Wir sind fröhlich.*

4Wende, Jahwe, unser Geschick, *Wie bei Rinnsalen im Südland;*
5Die mit Tränen säen, *Laß mit Freuden ernten!*

6Man geht und geht mit Weinen, *Aussäend den Samen,*
Kommt, kommt heim mit
Jubel, tragend *Seine Garben.*

Glosse. Das kleine nachexilische Volk war ebenso verlangend nach Ehrung wie empfindlich für Beschimpfung, gerade weil es so gedemütigt und so klein geworden war; nirgends aber wird mit so unschuldiger Zutraulichkeit auf die Bewunderung, ja Mitfreude der anderen Völker gerechnet wie hier. In v. 3 ist der Name Jahwe durch den Abschreiber unnötig wiederholt und metrisch lästig.

4 5 Die אֲפִיקִים in dem trockenen Negeb sind nicht eigentliche Bäche, sondern Wasserläufe, die für gewöhnlich wasserlos und öde sind, aber nach dem Winterregen oder einem Gewitter sich in Bäche verwandeln und eine Vegetation um sich hervorzaubern. Das Bild vom Säen und Ernten bezeichnet zunächst wohl nur zwei bald aufeinander folgende Zeiten (wie 30 6 Abend und Morgen), immerhin mag dem Dichter die gegenwärtige trübe Zeit als die winterliche Zeit der Aussaat erscheinen, auf die der Sommer folgen wird. Vielleicht war auch der Satz v. 5 sprichwörtlich (mit Imperf. in v. 5b). Der Dichter führt ihn in der Schlußstrophe

6 wunderschön aus: man arbeitet mit Kummer und Sorgen und ist glücklich beim Ernten. Schön ist es, daß er den Säenden und Erntenden in der Einzahl vor uns hinstellt, daß man ihn förmlich vor sich hat; ein Kunstdichter wäre nach v. 5 mit dem Plur. fortgefahren. In v. 6a ist das נֹשֵׂא von v. 6b versehentlich vorweggenommen und zu streichen, dafür מֹשֵׁךְ auszusprechen: den Samen lang ziehend, ihn in weitem Wurf gleichsam zu einem Faden ausziehend. Denn das הָלֹךְ meint nicht das Hinausgehen auf das Feld, da dann der Inf. abs. schwerlich beigeschrieben wäre, sondern das Hin- und Hergehen des Säemanns auf dem Acker. In v. 6b drückt der Inf. abs. בֹּא das fröhliche unermüdliche Schaffen beim Einbringen der reichen Ernte aus. Der Mann trägt selber seine Garben, er hat keine Sklaven, keine Lasttiere oder Erntewagen, es ist das kleine arme Bäuerlein, das gemalt wird.

Eins der schönsten Gedichte, wenn nicht das schönste des Psalters, sowohl nach Inhalt wie nach Form. Inniger, naiver, rührender ist nirgends die eschatologische Hoffnung ausgesprochen, nirgends ist eine poetische Verklärung dieses schönsten und tiefsten Gedankens Israels mit so einfachen Mitteln erreicht, nirgends tritt auch dem Nichtisraeliten diese Sehnsucht so menschlich nahe wie hier. Besonders schön ist es, daß der Verf. dem wundervollen Bilde v. 5 f. nichts mehr hinzufügt; vgl. zu dieser Art abzuschließen 129 7 8.

Ps 127 A [1]*Wenn Jahwe nicht baut das Haus,*
Wenn Jahwe nicht die Stadt bewacht,
Mühen eitel sich die Bauenden,
Wacht eitel der Wächter.

[2]*Eitel für euch steht ihr früh auf,*
Eßt das Brot sauerer Plagen:
Sitzt spät nieder, zum Schlaf
Genug gibt er seinem Liebling.

Ps 127 B [3]*Siehe, ein Erbe von Jahwe sind Söhne,*
[4]*Wie Pfeile in der Hand eines Kriegers*
Ein Lohn die Frucht des Leibes;
So sind die Söhne der Jugend.

Psalm 127 1 2.

3. 2 | 3. 2. Ohne Jahwe ist alle Mühe umsonst, aber Jahwe sorgt für seine Lieben.

1 שָׁוְא bedeutet hier nur: eitel, unnütz, ohne rechten Erfolg, hat natürlich keinen moralischen oder religiösen Sinn. Für בּוֹנָיו בּוֹ l. nach LXX בּוֹנִים, vgl. den parallelen Stichos v. 1[d].

2 »Eitel euch (dat. eth.) seid ihr Frühaufstehende«, Partizipialsatz nach aramäischer Art; »Frühmachende des Aufstehens« statt: frühmachend aufzustehen. שָׁבַת, Feierabend machen. שְׁנָא mit א für ה ist entweder eine Glosse oder eine Variante zu שָׁבַת, vom Rande eingedrungen; daß bisweilen das Glück den Menschen im Schlaf kommt, ist zwar wahr, aber ich bezweifle, daß ein alttestamentlicher Dichter sagen würde: Gott gibt es ihnen im Schlafe, d. h. ohne Arbeit. Der Dichter sagt: mit aller Arbeit und Quälerei ist nichts getan, wenn nicht Jahwe das Seinige dazu tut, die aber, die er liebt, bekommen genug — aber nicht im Schlaf, sondern bei redlicher Arbeit, denn das Haus wird nicht von selbst über Nacht fertig, und der Nachtwächter soll nicht während der Wache schlafen dürfen, weil Jahwe wacht. כֵּן das Richtige, das was sich gehört, dann das was nötig ist, vgl. Jdc 21 14.

Schön geformte Sprüche, aus und für das Kleinleben des jüdischen Bürgers, vielleicht aus Volkssprichwörtern umgebildet, ähnlich manchen „Sprüchen Salomos", was schon der Urheber der Ueberschrift לִשְׁלֹמֹה, „nach Salomo", bemerkt hat.

Psalm 127 3—5.

3. 2 | 3. 2. Söhne sind eine Gabe Gottes und ein Schutz ihres Vaters.

3 4 »Siehe« wie unser: höre! oder wisse! Der Mensch ist ein Lehensmann Gottes, der ein Gut, einen Erbsitz von ihm erhält, oder ein Knecht oder Arbeitsmann, der einen Lohn bekommt. Das beste Gut oder ein reicher Lohn sind Söhne. »Söhne der Jugend« ist natürlich eine poetische Spezialisierung; allerdings wird ein Sohn des Greisenalters erst erwachsen und damit von Nutzen sein, wenn der Vater schon tot ist.

5 Wer den Köcher voll hat, d. h. wer viele Söhne hat, der hat an

	5 *Glücklich der Mann, der voll hat*	*Seinen Köcher von ihnen:*
	Der wird nicht zu Schanden,	
	wenn er redet	*Mit Feinden im Tore.*
Ps 128	1 *Glücklich jeder, der Jahwe fürchtet,*	*Der wandelt in seinen Wegen,*
	2 *Den Erwerb deiner Hände*	
	wirst du genießen,	*Heil dir und wohl dir!*
	3 *Dein Weib wie ein fruchttragender*	
	Weinstock	*Im Inneren deines Hauses,*
	Deine Kinder wie Schößlinge	
	von Oelbäumen	*Um deinen Tisch her.*
	4 *Siehe, so wird gesegnet der Mann,*	*Der Jahwe fürchtet,*
	5 *[Ja, so] wird dich segnen*	*Jahwe von Zion her.*

ihnen gleichsam eine Wehrmacht, eine Leibwache, denn im Tor, d. h. im Gericht, geht leicht Macht vor Recht, wird der Stärkste den Prozeß gewinnen. Als Herodes von Hyrkan II zur Verantwortung gezogen werden sollte, erschien er mit seinen Soldaten vor Gericht; so wird jeder seine Angehörigen, seine Freunde, unter Umständen seine Klienten und Sklaven aufgeboten haben, wo es sich um wichtigeres handelte, der kleine Mann brachte seine Söhne mit. L. יֵבֹשׁ und יְדַבֵּר, da es ja doch nicht auf die Söhne, sondern auf den Vater ankommt und das שְׁרֵי הַגֶּבֶר zu motivieren ist.

Wenn der Spruch auch dem Inhalt nach uralt sein mag, so wird er seiner Form nach doch nicht älter sein als seine Umgebung und kann dann als Beweis dienen, daß das Gerichtswesen auch in der spätesten Zeit noch, von der obersten Instanz abgesehen, Sache der Familien und der Stadtgemeinde war und noch in primitiver Weise, im Tor und unter dem Gesichtspunkt des Schiedsgerichtsverfahrens, gehandhabt wurde.

Psalm 128.

3. 2 | 3. 2. Der Gottesfürchtige ist gesegnet in seiner Arbeit und in seiner Familie.

1 2 כִּי in v. 2a fehlt in der LXX und ist (in der Form ך) wohl durch Dittographie entstanden, wofern es nicht wie das וְכִי 120 7 und שֶׁ 124 1 2 zu erklären ist. יְגִיעַ eigentlich Mühe, von יָגַע, müde sein, dann das Erarbeitete. Ueberall spürt man, daß diese Lieder nicht unter »geistigen Arbeitern«, sondern unter den körperlich arbeitenden kleinen Leuten entstanden sind.

3 אֶשְׁתְּךָ nur hier mit e statt i. Die Frau bleibt im Hause in den »hintersten Winkeln«, die ein Besucher nicht zu sehen bekommt. Das Haus des kleinen Mannes hat übrigens meist nur Ein Gemach. Ein wundervoller Vers!

4 5a Am Anfang von v. 5 wird das בִּירֵכֵן von v. 4 wiederholt werden müssen, da dort eine Hebung fehlt. Dieser Spruch zeigt, daß auch in

Wirst dich weiden am Guten Jerusalems — *Alle Tage deines Lebens,*
6 Wirst sehen Kindeskinder — *Friede über Israel!*

Ps 129 *1 Viel haben sie mich bedrängt von Jugend auf,* — *Sage doch Israel,*
2 Viel haben sie mich bedrängt von Jugend auf, — *Doch mich nicht überwältigt.*

3 Auf meinem Rücken pflügten die Pflüger, — *Nahmen weit ihr Pflugland,*
4 Jahwe, ist gerecht, hat abgehauen — *Das Seil der Gottlosen.*

---

der späteren Zeit der Mann aus dem Volke das Bedürfnis hatte, Gott in nächster Nähe, an einem bestimmten Ort auf Erden, anwesend zu wissen. Jahwe gibt ihm nicht vom fernen Himmel, sondern vom Tempel aus sein tägliches Brot und Segen in seiner Familie (vgl. zu Ps 121). Hier spricht allerdings ein Jerusalemer, für den der Tempel unmittelbarere Bedeutung hatte als für den Mann in der Ferne.

5^{b} **6** טוב ו scheint nicht sowohl das Gute zu sein, das Jerusalem als Stadt und Gemeinwesen genießt, als das es seinen Bewohnern bietet. Die Imper. stehen im Sinn der Verheißung oder des Wunsches. Daß ראה in v. 5 und v. 6 verschieden konstruiert ist, wirkt nicht gerade schön, vielleicht ist es in v. 5 ein Schreibfehler etwa für שְׂבַע. V. 6^{b} wie 125 5^{d}.

Verwandt mit den Sprüchen von Ps 127 und wohl in Jerusalem entstanden.

Psalm 129.

3. 2 | 3. 2. Israel ist zwar von Jugend auf hart bedrängt und mißhandelt worden, aber dennoch nicht unterlegen; mögen alle Hasser Zions zuschanden werden!

1 2 »Von meiner Jugend an« bedeutet: von der ägyptischen Zeit an vgl. Hos 11 1 Jer 2 2 u. oft. רַבַּת wie 120 6 123 4. V. 1^{b} wie 124 1 (118 2). Der Strophenbau wie in 124 1 2. גַּם v. 2^{b} gehört eigentlich zu dem Verbum, wörtlich: mich nicht auch überwältigt.

3 4 Ktib will v. 3^{b} den Plur. von מַעֲנָה, Qre den Sing. מַעֲנִית; das Wort bedeutet das Stück Acker, das der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt (Wetzstein bei Delitzsch); der Dativ statt des Akk. nach aramäischer Art (Ges.-K.^{26} § 114 n). עֲבוֹת ist das Seil, mit dem der Stier an den Pflug gebunden ist, wer es abhaut, macht dem Pflügen ein Ende. Das Bild von v. 4 setzt das von v. 3 fort; natürlich ist Israel nicht mit dem Stier verglichen, der arbeiten muß, sondern mit dem Acker, der aufgerissen wird. Diese wundervollen kleinen Lieder von Ps 120 an sind voll von Bildern aus dem häuslichen und ländlichen Leben, hätten wir nur mehr davon!

5 6 V. 5^{a} wie 40 15 u. öfter. Zion vertritt ganz Israel. In v. 6^{b} l.

5 *Mögen zu Schanden werden und zurückweichen*	*Alle Hasser Zions!*
6 *Sie seien wie Gras der Dächer,*	*Das vor dem Nachtreiben verdorrt!*
7 *Mit dem der Schnitter seine Hand nicht füllt*	*Und seinen Busen der Garbenbinder,*
8 *Und bei dem die Vorübergehenden nicht sagen:*	*Jahs Segen über euch!*
Ps 130 1 *Aus Tiefen rufe ich dich, Jahwe,*	2 *Höre auf meine Stimme!*
Es seien deine Ohren aufmerksam	*Auf mein lautes Flehen!*

mit Ortenberg und Wellh. חֲלַף, nachwachsen, für שָׁלַף ausraufen; ersteres scheint auch die ursprüngliche LXX (ἐξανθῆσαι) gelesen zu haben. קְדָמַת nur hier so gebraucht, nach dem Aramäischen. Gras, das in dem auf die platten Dächer gewehten Staub aufwächst, vergeht bald wieder (Jes 37 27); es treibt nicht nach aus Mangel an Feuchtigkeit. Wie öfter in diesen kleinen Gedichten wird das einmal angefangene Bild in der folgenden Strophe

7 8 aus rein poetischen Motiven weiter ausgeführt. Das Dachgras ist zu wenig, als daß man sich viel mit dem Ernten abgibt — höchstens in regenreichen Zeiten liefert es einen kleinen Ertrag — und wenn einmal jemand die paar Halme schneidet, ruft man ihm den Schnittergruß nicht zu (Rt 2 4), es ist nicht der Mühe wert. V. 8b ist eine Erweiterung oder ein Zitat, dessen feierlicher Ton zu dem Schnittergruß gar nicht paßt; auch hat es einen anderen Sinn, denn der Schnittergruß will sagen: habt guten Ertrag!

Oefter kommt man auf den Gedanken, daß mehrere von diesen Gedichten denselben Verf. haben könnten, so dieser Psalm mit Ps 124. Daß Ps 129 nicht für den Tempelgottesdienst gedichtet ist, liegt auf der Hand; auch ein Wallfahrtslied ist es an und für sich nicht, aber gewiß auf Wallfahrten gesungen. Der Abschluß v. 7 8 wieder mit einem wunderschönen Bilde wie in Ps 126.

Psalm 130.

3. 2 | 3. 2. Der Dichter hofft auf Jahwe, denn er vergibt die Sünden, Israel soll auf ihn hoffen, er wird es von aller Verschuldung loskaufen. Der sechste Bußpsalm der Kirche (s. zu Ps 6).

1 2 Die »Tiefen« sind wohl nicht wie 69 3 15 ein Bild der Not, sondern ein Ausdruck der Demut: Jahwe in der Höhe, der sündige Mensch in der Tiefe. מִשְׁבּוֹת, Adj., nur noch II Chr 6 40 7 15; daß der Chroniker das Wort aus unserem Psalm habe, ist eine sonderbare Behauptung. אֲדֹנָי gehört hier wahrscheinlich dem Abschreiber.

3 4 Verschuldungen könnte Jahwe »bewahren«, um sie seiner Zeit hervorzuholen und zu bestrafen (vgl. Hos 13 12 ff.). כִּי v. 4 ist »sondern«,

[3]*Wenn Verschuldungen du bewahrtest, Jah,*	*Herr, wer bestände!*
[4]*Vielmehr bei dir ist die Vergebung*	*Um deinetwillen.*
Auf dich [5]hoffe ich, Jahwe,	*Es hofft meine Seele,*
Und auf dein Wort harre ich,	*[6]Meine Seele ist des Herrn.*
Mehr als die Wächter auf den Morgen,	*Die Wächter auf den Morgen*
[7]Soll harren Israel auf Jahwe	*Von nun an bis in Ewigkeit!*
Denn bei Jahwe ist die Gnade	*Und viel bei ihm Erlösung,*
[8]Ja, er wird Israel erlösen	*Aus all' seinen Verschuldungen.*

nicht »denn«. Am Schluß von v. 4 hat der MT תִּוָּרֵא, was sonst nicht vorkommt, wie überhaupt vom Niph. von ירא keine Form außer dem Part. in Gebrauch ist; auch läßt sich der Satz: damit du gefürchtet werdest, logisch mit dem Hauptsatz: du vergibst die Sünden, nicht verbinden, wenigstens nicht für den gewöhnlichen Menschenverstand, und der Dichter empfiehlt nachher nicht die Furcht vor Jahwe, sondern das Vertrauen auf seine Gnade. Die LXX übersetzt ein שִׁמְךָ, vielleicht aus Verzweiflung über das sinnlose תורא. Da im Anfang von v. 5 eine Hebung fehlt, so zerlege ich למען תורא in לְמַעַנְךָ ׃ וּלְךָ; der Ausdruck »um deinetwillen« besagt: die Vergebung beruht nicht auf menschlichem Anspruch und Recht, sondern auf Jahwes eigenem Antrieb, vgl. dazu Jes 43 25 f.

5 6[a] Zu dem ersten Stichos von v. 5[a] gehört das וּלְךָ vom Schluß von v. 4 (jetzt in ורא verderbt); יְהוָה ist Vokativ. In v. 5[b] lese ich nach LXX לִדְבָרְךָ. In v. 6[a] das Verbum »harrt« hinzuzudenken, ist unnötig und auch nicht gut möglich; נַפְשִׁי steht so wie Jdc 5 9 לִבִּי. Das Wort, auf das der Dichter harrt, ist das Wort der Vergebung; daß es gesprochen ist, wird er daran merken, daß die Folgen seiner Verschuldung, die Leiden, von ihm weichen.

6[b] **7**[a] Der Morgen bringt den Wächtern Erlösung. In v. 7[a] spricht LXX richtiger יְחַל, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß der Dichter in v. 5 das Hiph. und hier das Piel geschrieben hat; auch ist die 3. pers. der zweiten vorzuziehen, die einen neuen Vokativ brächte. Der zweite kürzere Stichos ist hier ausgefallen, läßt sich aber wieder beibringen, denn 131 3 gehört nicht an seine jetzige Stelle, sondern ist die berichtigende Variante zu 130 7[a]: Israel soll immer und ewig Jahwes harren. Israel ist so viel wie jeder Israelit (121 4). Bickell und Cornill haben die beiden Strophen v. 5—7[a] auf eine Strophe reduziert; wenn man die vielen Wiederholungen, die diese kleinen Lieder lieben, sämtlich beseitigte, so würden sie alle, wie Vögel, denen man die Flügel weggeschnitten hat, manierlich auf zwei Füßen stehen. Aber die Dichter sind unvernünftige Leute, die griechischen haben sogar dem Pegasus Flügel ge-

Ps 131 [1]*Jahwe, nicht hoch strebt mein Herz,*
Und nicht geh' ich um mit großen Dingen
Nicht zur Höhe meine Augen,
Und die mir zu hoch sind.

[2]*Fürwahr, ich habe geebnet, [Jahwe],*
Wie ein Entwöhnter vor seiner Mutter,
Und gestillt meine Seele,
Wie ein Entwöhnter ist meine Seele.

V. 3 s. 130 7a.

geben. Lassen wir doch lieber diesen kleinen Schwalben aus dem Orient ihre Flügel.

7b c 8 »Die« Gnade ist die Gnade, die wir brauchen. פְּדוּת, פָּדָה, Loskauf, loskaufen: die Verschuldung ist gleichsam ein Gläubiger, der die Habe des Schuldners mit Beschlag belegt oder ihn selbst zum Schuldsklaven macht; der nächste Verwandte hat die Pflicht, ihn freizukaufen. Jahwe hat Lösegeld genug, die Israeliten von den Folgen ihrer Vergehungen loszukaufen. Eine Erlösung in unserem Sinne ist das eigentlich nicht, obgleich auch unsere alten Dogmatiker und jetzt vielfach noch das Volk mehr an die Befreiung von den Sündenstrafen als an die Erlösung aus der sarkischen Welt zur göttlichen Welt denken.

Dem Stil nach ist auch Ps 130 den vorhergehenden nahe verwandt. Die zugrunde liegende Anschauung von Unglück, Schuld und Vergebung ist wesentlich die von Ps 32. Ein eigentliches Wallfahrtslied ist der Psalm nicht, aber auch kein Bußlied.

Psalm 131.

3. 2 | 3. 2. Der Dichter will sich nicht mit zu hohen Dingen abgeben, er hat sich begnügen gelernt wie ein Entwöhnter vor seiner Mutter.

1 הִלַּךְ frequentativ, viel gehen, sich viel beschäftigen. Man möchte ja gern wissen, was das für Dinge waren, denen der Dichter entsagte, ob Ehrenstellung oder ruhmvolle Tat oder was sonst, aber von poetischem Gesichtspunkt aus ist es nicht zu tadeln, daß er davon schweigt. Anders freilich andere Dichter, z. B. Schiller in »Die Ideale und das Leben«.

2 שָׁוָה bedeutet Jes 28 25: den Acker mit der Egge ebnen; unruhige, ehrgeizige Wünsche sind Unebenheiten der Seele, die der Dichter zu glätten gelernt hat. Hinter שִׁוִּיתִי mag das Paseq den Ausfall eines י = יהוה andeuten. In v. 2d ist das עָלַי gedankenlose Wiederholung, es ist um so störender, als es hier anders gesprochen werden muß als in v. 2c. Wie der Entwöhnte, ein Kind von etwa drei Jahren, bisweilen noch älter, auf die Mutterbrust verzichten gelernt hat, so der Dichter auf seine Wünsche nach großen Dingen. Damit ist das Lied vollkommen abgeschlossen und zu Ende, denn

3 paßt nicht zu ihm, zerstört ja geradezu durch seine Mahnung zum Hoffen die Wirkung des Bekenntnisses zum Verzichten, ist vielmehr die (richtige) Variante zu 130 7a und vom Rande in die falsche Kolumne geraten.

Ps 132 [1]*Gedenke, Jahwe, dem David*
All sein Bemühen [zum Guten],
[2]*Wie er schwur dem Jahwe,*
Gelobte dem Starken Jakobs:

[3]»*Nicht will ich kommen in das Zelt meines Hauses,*
Nicht steigen auf das Bett meines Lagers,
[4]*Nicht Schlaf geben meinen Augen,*
Meinen Wimpern Schlummer —

[5]*Bis daß ich finde einen Ort für Jahwe,*
Wohnungen für seine Lade:
[6]*Siehe, wir haben sie gehört in Ephrata,*
Sie gefunden in Sde Jaar.

Vielleicht hat das dem Dichter eingefallene reizende Bild v. 2 das ganze Gedichtchen hervorgebracht. Das Bild liefert denn auch den Abschluß wie in Ps 126 und 129. Auch hier die absichtliche Wiederholung, die wiederum BICKELL wegschneiden will (s. 130 5—7).

Psalm 132.

3. 3 | 3. 3. David hat in rastlosen Bemühungen die Stätte für Jahwes Wohnung gefunden und die wiederentdeckte Lade dahin übergeführt, und Jahwe hat ihm und seinem Wohnsitz Zion das Heil zugesagt.

1 2 Man merkt schon in der ersten Strophe, daß der Verf. irgend einem Midrasch über II Sam 6 I Chr 14 folgt; das עֲנִיּוֹתוֹ, sein sich plagen, wird dann v. 3 ff. weitläufig geschildert. Der zweite Stichos, v. 1[b], ist zu kurz; BICKELL setzt ein לְטוֹבָה nach Neh 5 19 hinzu. אֲשֶׁר v. 2 ist Konjunktion. Das beschworene Gelübde folgt nun v. 3—8.

3 4 V. 4 ist wörtlich gleich Prv 6 4. Das eigentümliche Gelübde findet sich nicht in den uns bekannten Büchern; es kann etwa eine Weiterbildung von II Sam 7 2 sein, wo David es unschicklich findet, selber im Cedernhause zu wohnen, während die Jahwelade nur ein Zelt hat. Dann heißt es, David will womöglich noch am selben Tage, wo er diesen Schwur tut, die Stätte Jahwes ausfindig machen. Für diese Vorstellung geben die uns gebliebenen Bücher nicht allein keinen Anhalt, sie widersprechen ihr sogar, denn nach ihnen wissen alle Israeliten, wo sich die Jahwelade befindet, und weiß David, wohin er sie haben möchte. Der Verf. muß sich also auf eine romanhaft ausgeschmückte Erzählung stützen, die wir nicht mehr haben und die vermutlich jünger ist als die Chronika.

5 6 מָקוֹם לַיהוָה kann heißen: »Ort Jahwes«, der Ort, wo Jahwe ist, oder: ein »Ort für Jahwe«, ein Ort, der noch zu bestimmen ist. Wenn der Text im folgenden nicht ganz verderbt ist, will der Verf. sagen: wo jetzt Jahwe ist, das haben wir »gefunden«, nun kommt es noch darauf an zu »finden«, wo Jahwe künftig wohnen soll oder vielmehr will. Also

7 Laßt uns sie bringen zu seinen Wohnungen,
Huldigen wollen wir dem Schemel seiner Füße:
8 Erhebe dich, Jahwe, zu deinem Wohnsitze,
Du und die Lade deiner Macht!«
9 Deine Priester sollen sich kleiden in Gerechtigkeit
Und deine Frommen jubeln;
10 Wegen Davids, deines Knechts,
Weise nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!

muß man übersetzen: »einen Ort für Jahwe«. Schwierigkeiten macht nur der Text von v. 6, sofern die Suffixe in v. 6 beziehungslos sind; sind es richtig weibliche Suffixe, so sollte ein Substantiv fem. gen. sing. vorhergehen, das aber jetzt fehlt. Ich nehme darum an, daß in v. 5b אביר יעקב aus unleserlich gewordenem אֲרוֹנוֹ durch Konjektur (nach v. 2) hergestellt ist; es ist ja ohnehin verwunderlich, daß die Lade, um die es sich ja doch handelt, erst v. 8 erwähnt wird. אָרוֹן wird zwar nur an zwei Stellen als fem. behandelt (I Sam 4 17 II Chr 8 11), aber das genügt zum Beweis, daß ein spät lebender Schriftsteller das auch tun konnte. David hat erfahren, daß die Lade »in Ephrata« sei, und sie dann in Sde Jaar wirklich aufgefunden. Der letztere Name könnte mit Kirjath Jearim insoweit identisch sein, daß er die Oertlichkeit, wo sich die Lade befand, noch etwas genauer angeben soll, als die Grundstelle I Sam 7 1 tut, sei es, daß der Verf. des Midrasch den Namen der Ausschmückung halber fingiert hat, sei es, daß er einer wirklichen Lokaltradition folgt. Der erstere Name muß die Landschaft bezeichnen, in der Kirjath Jearim lag; Delitzsch verweist auf I Chr 2 50, wonach Kirjath Jearim ein Sohn der Ephrata war. Der Ausdruck: wir hörten sie in Ephrata, ist verkürzt aus: wir hörten sie zu sein in Ephrata. Nachdem die Lade entdeckt ist, trifft nun David in aller Eile Anstalten, für sie einen »Ort« zu finden und sie dorthin zu bringen.

7 8 Für נָבוֹאָה lese ich נְבִיאָהּ. Zu dem Ausdruck: »huldigen dem Schemel seiner Füße« s. zu 99 5; der Verf. setzt als selbstverständlich voraus, daß der Zion von Jahwe zur מְנוּחָה seit ältester Zeit ersehen worden ist. Aber Jahwe muß sich nach eigenem Willen dorthin begeben; dazu wird er denn v. 8 aufgefordert mit dem Ausdruck קוּמָה aus dem alten Anruf an die Jahwelade Num 10 35. Indem er diesem Anruf folgt, ist der Ort gefunden, wo er sich mit der »Lade seiner Kraft«, der Anführerin in den Schlachten Jahwes, niederlassen will. V. 8 gibt kurz II Sam 6 wieder; daß die Lade nicht ohne Verzögerung auf den Zion kam, wird mit Stillschweigen übergangen, wahrscheinlich schon von dem Midrasch, dem der Verf. folgt.

9 10 sind eine Entlehnung aus II Chr 6 41 42, nur mit einiger Umänderung nach v. 16. Der Dichter selber hatte sich, wie es scheint, schon in v. 8 an jene Stelle (v. 41a) angelehnt, das wird zu dem Zitat Veranlassung gegeben haben. V. 10 paßt nicht in den Zusammenhang; David kann nicht sagen: um Davids willen weise deinen Gesalbten nicht

11 *Es schwor Jahwe dem David*
Wahrheit, von der er nicht zurückgehen wird:
»Von der Frucht deines Leibes will ich setzen,
[Die sitzen] auf dem Thron dir.

12 *Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren*
Und mein Zeugnis, das ich sie lehre,
Werden auch ihre Söhne auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir.

13 *Denn Zion hat Jahwe erwählt,*
Es begehrt zum Sitz für sich:
14 *Dies ist mein Wohnsitz auf ewig,*
Hier wohne ich, denn ich begehre es.

15 *Seine Zehrung will ich ihm segnen,*
Seine Armen sättigen mit Brot;
16 *Und seine Priester will ich kleiden in Heil,*
Und seine Frommen sollen jubeln.

17 *Dort lasse ich sprossen ein Horn dem David,*
Habe gerüstet ein Licht meinem Gesalbten;
18 *Seine Feinde will ich kleiden in Schande,*
Doch auf ihm soll schimmern sein Diadem.

zurück, da er selbst der Gesalbte ist; so kann nur ein späterer König sprechen, wie in II Chr Salomo. Auch hätte der Verf. schwerlich in v. 9 und 16 fast dieselben Worte gebraucht. Und was sollen hier die Priester und die Frommen? Es handelt sich ja um den Ort der Niederlassung Jahwes, um die Verherrlichung Zions und des Königtums.

11 Auf die lange Rede Davids folgt nun die ebenso lange Jahwes, ebenfalls eingeleitet durch einen Schwur. אֱמֶת ist verkürzt für: Schwur der Wahrheit (vgl. Jes 45 23). Man liebt in der späteren Zeit solche Schwüre. Da der letzte Stichos zu kurz ist, schalte ich nach v. 12b ein וְיִשְׁבוּ hinter אשית ein. Die Strophe gibt kurz den Inhalt von II Sam 7 11 ff. wieder.

12 Zu der Strophe vgl. I Reg 8 25. Der Stil ist herzlich prosaisch. Für עֵדָתִי ist wohl עֵדְתִי auszusprechen. זוּ = זאת, hier als Relativum wie זו. Die Davididen sind Thorakenner, wie Nathan 89 20 ein Chasid.

13 14 Das כִּי v. 13 ist charakteristisch: das Königtum hat in Jahwes Augen nur deswegen Bedeutung, weil es mit dem Tempel zusammenhängt; umgekehrt ist der Tempel eine Garantie für die Dauer des Königtums.

15 16 Auch der Bewohner Jerusalems wird gedacht, vor allem aber der Priester und der Chasidim. Die Priester sind »in Heil gekleidet« (Hi 29 14 Jes 61 10): ihr Wohlergehen soll so recht sichtbar werden. צָדָק v. 9 hat so ziemlich denselben Sinn wie יֶשַׁע hier.

Ps 133 [1]*Siehe, wie schön und wie lieblich*
ist es, *Wenn Brüder zusammen sitzen!*
[2]*Wie das köstliche Oel auf dem*
Haupt, *Das niederfließt auf den Bart;**
Das herabfließt auf den Saum
deiner Gewänder, [3]*Wie Tau vom Hermon: ***
Denn dort hat Jahwe Segen
entboten, *Leben für immer.*

**den Bart Aharons* ***der niederfließt auf die Berge Zions.*

17 18 V. 17a stammt aus Hes 29 21; daß der Ausdruck צֶמַח zugleich auf den צֶמַח Jer 23 5 33 15 Sach 3 8 6 12 anspielt, sofern dieser messianischen Sinn hat, ist nichts weniger als wahrscheinlich. Die Suffixe in v. 18 beziehen sich eher auf das »Horn«, das dem David sprossen soll, als auf David; der Verf. meint die zu seiner Zeit regierende Dynastie, die Hasmonäer. Hörner, die auf einem Haupt wachsen oder auch verschwinden, sind ein beliebtes Bild der Apokalyptiker für die Könige eines Volkes, die zusammengehören, ohne darum aus derselben Familie stammen zu müssen (vgl. Dan 9); das Volk oder Reich schafft die Zusammengehörigkeit, hier tut es der Zion. נֵר, Leuchte, ist ein bekannter Ausdruck für das Fortbestehen einer Familie vgl. z. B. I Reg 11 36 15 4 II Reg 8 19; vielleicht, daß es ursprünglich ein Licht bezeichnet, das der Sohn dem verstorbenen Vater im Hause unterhielt, das die abgeschiedene Seele wieder besuchte.

Der Psalm hat so viel innere und äußere Verwandtschaft mit 89 B, daß beide denselben Verf. haben könnten. Er hat nirgends die messianische Färbung, die man ihm zuschreibt. Die Nachfolger Davids sind hier wie in Ps 89 unzweifelhaft die hasmonäischen Fürsten, die in Davids Haus wohnen und gewissermaßen seine Adoptivsöhne und Rechtsnachfolger sind, Davididen so gut, wie die mittelalterlichen Kaiser Cäsaren. Das Verdienst Davids kommt ihnen zu gut, die ihm gemachten Verheißungen gelten auch ihnen, in ihnen ist das Horn aufgesproßt, von dem Hesekiel sprach. Mit den Pilgerliedern hat der Psalm nichts gemein; vielleicht ist er dem Büchlein Ps 120—134 einverleibt worden, um die Pilger dazu anzuhalten, daß sie auch des Königs gedenken sollen, wenn sie den Zionstempel aufsuchen (vgl. Ps 84).

Psalm 133.

3. 2 | 3. 2. Traulicher Verkehr der Brüder mit einander ist lieblich und wird von Jahwe gesegnet.

1 2a גַּם v. 1 fehlt bei den alten Uebersetzern. שֶׁבֶת bedeutet nicht wohnen, sondern sitzen, und יַחַד bedeutet nicht gerade einträchtig, sondern einfach unser: bei einander. Der Dichter spricht von der Geselligkeit: nichts ist schöner, als wenn Brüder an einem Familientage traulich zusammenkommen, wenn sie auch sonst in Handel und Wandel aus einander gehen und jeder seinen eigenen Hausstand gegründet hat vgl. Hi 1 4. Das Bild, mit dem v. 2a das Liebliche einer solchen Geselligkeit geschildert wird, ist ja für uns fremdartig, aber bei den Juden war

Ps 134 [1]*Wohlauf, segnet Jahwe,*
Die ihr steht im Hause
Jahwes,
Alle Diener Jahwes,
[Steht] in den Nächten!

[2]*Hebt eure Hände zum Heiligtum*
Segnen wird euch Jahwe vom
Zion her,
Und segnet Jahwe!
Der Schöpfer von Himmel und
Erde.

es Sitte, liebe Gäste reichlich zu salben: so lieblich wie die Bewirtung und der Anblick der freundlich empfangenen und geehrten lieben Gäste ist der Verkehr selber. Das Wort »Brüder« braucht man natürlich nicht im engsten Sinn zu verstehen, aber doch wohl auch nicht im weitesten Sinne, wonach alle Volksgenossen Brüder sind. Ein greuliger Zusatz ist das זְקַן אַהֲרֹן: was hat Aharons Bart und Aharon selber mit dem familienhaften Verkehr von Brüdern und Freunden zu tun! Der Zusatz will dem harmlosen Spruch einen Stich ins Geistliche geben. Wie öfter in diesen kleinen Liedern, setzt die zweite Strophe

2[b] 3 das Bild fort. Dorthin, wo Brüder in Liebe mit einander verkehren, schickt Jahwe Segen. Am Schluß von v. 2 l. מִרוֹתֵיךְ, Uebergang in die 2. pers. wie z. B. 121 2; an der dritten ist der Aharon schuld. In v. 3 ist wohl mit Bickell einfach בְּרָכָה zu lesen vgl. das folgende חַיִּים. Wieder ein absurder Zusatz in v. 3: der herabfließt auf die Berge Zions, nämlich — der Tau des Hermon. Wie soll der das wohl machen? Wahrscheinlich ist der Hermonstau allegorisch gedeutet. Aber er veranschaulicht nur das Herabfließen des reichlich gespendeten Festöls. Antike Dichter (nicht bloß alttestamentliche) lieben solche geographische Vergleiche, auch die volkstümlichen, wie das Hohe Lied zeigt; vgl. zu Ps 29 5 6.

Befreit von seinen geschmacklosen Zusätzen reiht sich dieser Spruch aufs beste seinen Genossen an; er erinnert besonders an Ps 127 128 und ist ein Gegenstück zu Ps 120. Das „Gemütvolle“ hat dem jüdischen Privatleben nicht gefehlt, wie wir auch aus dem NT wissen.

Psalm 134.

3. 2 | 3. 2. Aufforderung an die Tempelhüter, die die Nachtwache im Tempel haben, Jahwe zu loben.

1 Der letzte Stichos ist zu kurz, ich wiederhole das עֹמְדִים. LXX hat den Vers unpassend genug aus 135 2 vervollständigt. עֲבָדִים hier Tempeldiener; עָמַד im Dienst stehen. In den einfachen Verhältnissen der alten Zeit genügt ein Tempelwächter (I Sam 3), hier sind es mehrere, die wohl auch Runden machen und unter anderem mit dem Lärmhorn ausgerüstet sind (vgl. zu Hos 8 1).

2 3 יְדֵכֶם inkorrekt für יֶדְיכֶם. In v. 3 ist wohl יְבָרֶכְכֶם beabsichtigt. V. 3[b] = 121 2[b] 124 8[b]. Daß Jahwe die ganze Welt geschaffen hat, ist besonders Nachts, wo böse Geister umgehen, ein tröstlicher Gedanke.

Ps 135 A [1]*Lobsingt dem Namen Jahwes,*
Lobsingt, ihr Knechte Jahwes,
[2]*Die stehn im Hause Jahwes,*
In den Vorhöfen unseres Gottes!

Ps 135 B [3]*Lobt Jah, denn gütig ist Jahwe,*
Singt seinem Namen, denn lieblich ist er!
[4]*Denn Jakob wählte sich Jah,*
Israel zu seinem Besitz.

[5]*[Lobt Jah,] denn groß ist Jahwe**
Und unser Herr vor allen Göttern
[6]*Im Himmel und auf Erden,*
Im Meer und allen Ozeanen.

**denn ich weiß, [6]alles was Jahwe will, tut er. [7]Der Dünste aufsteigen läßt vom Ende der Erde, blitzen läßt beim Regen, den Wind hervorbringt aus seinen Vorratskammern.*

Das Lied mag den Tempelwächtern gedient haben, um ihrer Tätigkeit etwas Weihe zu geben, aber vor allem auch dazu, die Furcht zu vertreiben, die nicht bloß die Dunkelheit, sondern auch der Tempel selber erregt. Diese niedrigeren Tempeldiener waren von dem Glauben an allerlei spukhafte Wesen gewiß noch weniger frei als etwa der Verf. von Ps 91.

Psalm 135—150: allgemeiner Nachtrag zum Psalter.

Dieser Nachtrag enthält noch manche sehr wertvolle Gedichte, daneben freilich auch allerlei liturgische Kompositionen.

Psalm 135 1 2.

Ein Vierzeiler. Spruch der Tempeldiener.

V. 1 wie 113 1, v. 2[a] wie 134 1[b]. Unter denen, die in den Vorhöfen des Tempels »stehen«, d. h. Dienst tun, sind wohl eher die niederen Tempeldiener als die Priester zu verstehen.

Mit diesem Spruch mögen sich die auf- und abziehenden Abteilungen der Tempeldiener begrüßt haben. Das שׁ spricht für seinen volkstümlichen, sozusagen inoffiziellen Charakter.

Psalm 135 3—21.

3. 3 | 3. 3. Loblied auf Jahwe.

3 4 Der neue und selbständige Eingang zeigt, daß diese liturgische Komposition erst mit v. 3 beginnt. נָעִים bezieht sich auf den Namen (54 8), Jahwes Güte zeigt sich in der Erwählung Jakobs.

5 6 Der Anfang von v. 5 ist schwerlich richtig, ein einfaches דְּעוּ oder noch besser ein neues הַלְלוּ־יָהּ wäre am Platze; der Satz: »denn ich, ich weiß« ist in jeder Silbe sonderbar. Ich vermute, daß dieser Satz und mit ihm v. 6[a] an den Rand gehört, denn v. 6[a] (= 115 3[b]) ist von

8 Der schlug die Erstgeburten Aegyptens,
Vom Menschen bis zum Vieh,
9 Der Zeichen und Wunder sandte
Auf Pharao und all' seine Knechte.

13 Jahwe, dein Name währt ewig,
Jahwe, dein Gedächtnis für und für.
21 Gepriesen sei Jahwe in Zion,
Der Jerusalem bewohnt.
14 Denn Jahwe regiert sein Volk und erbarmt sich aller seiner Knechte.

Ps 136

1 Lobt Jahwe, weil er gütig,	*Weil ewig seine Gnade,*
2 Lobt den Gott der Götter,	*Weil ewig seine Gnade,*
3 Lobt den Herrn der Herren,	*Weil ewig seine Gnade!*
4 Der Großes tut, er allein,	*Weil ewig seine Gnade,*
5 Der den Himmel schuf mit Einsicht,	*Weil ewig seine Gnade,*
6 Der die Erde festlegte auf den Wassern,	*Weil ewig seine Gnade.*

fremder Hand beigeschrieben. Der Dichter sagt: Jahwe ist größer als der Himmelsgott Zeus, der Meeresgott Poseidon usw.; die Götter des Polytheismus müssen sich in die Herrschaft teilen, Jahwe beherrscht alles.

7 ist aus Jer 10 13 an den Rand geschrieben.

8 9 Entweder »in deiner Mitte, Aegypten« (vgl. 116 19) oder »auf Pharao usw.« ist Zusatz, weil das Metrum überladen ist.

10—12 ist aus 136 17 ff. beigeschrieben.

13—21 Dem Gedicht mag v. 13 (nach Ex 3 15) und v. 21 angehören, wo mit LXX בְּצִיּוֹן zu lesen sein wird. V. 14 ist aus Dtn 32 36 beigeschrieben, v. 15—20 aus Ps 115.

Auch was übrig bleibt, ist durchaus doxologischer Art und wird mit oder ohne die Zusätze irgend einem kultischen Zweck gedient haben, vielleicht dem Gottesdienst des Hauses oder der Synagoge.

Psalm 136.

3. 2 | 3. 2 | 3. 2, der zweihebige Stichos überall derselbe. Lob Jahwes aus der Natur und Geschichte.

1—3 V. 1 wie 106 1 107 1 118 1. V. 2 3 aus Dtn 10 17.

4—6 In v. 4 sind נִפְלָאוֹת und גְּדֹלוֹת Varianten; vgl. übrigens 72 18 86 10. V. 5 wie Jer 10 12 Prv 3 19. V. 6 wie Jes 42 5 44 24. »Auf den Wassern« s. zu 24 2.

7—9 nach Gen 1 14 ff. אוֹרִים nur hier. In v. 9 sind die Sterne zu streichen und מֶמְשֶׁלֶת zu lesen (LXX).

10—12 V. 12 enthält die bekannte pentateuchische Formel.

13—15 Das Meer »in Stücke schneiden«! In v. 15a ist בְּיַם־סוּף aus

7 *Der große Lichter machte,*	*Weil ewig seine Gnade.*
8 *Die Sonne zur Herrschaft am Tage,*	*Weil ewig seine Gnade.*
9 *Den Mond zur Herrschaft in der Nacht,*	*Weil ewig seine Gnade.*
10 *Der die Aegypter schlug in ihren Erstgeburten,*	*Weil ewig seine Gnade.*
11 *Und Israel ausführte aus ihrer Mitte,*	*Weil ewig seine Gnade.*
12 *Mit starker Hand und ausgerecktem Arm,*	*Weil ewig seine Gnade.*
13 *Der das Schilfmeer in Stücke schnitt,*	*Weil ewig seine Gnade.*
14 *Und gehen ließ Israel durch seine Mitte,*	*Weil ewig seine Gnade.*
15 *Und hineinschüttelte Pharao und sein Heer,*	*Weil ewig seine Gnade.*
16 *Der sein Volk führte in der Wüste,*	*Weil ewig seine Gnade.*
17 *Der große Könige schlug,*	*Weil ewig seine Gnade.*
18 *Und herrliche Könige tötete,*	*Weil ewig seine Gnade.*
19 *Den Sichon, den König der Amoriter,*	*Weil ewig seine Gnade.*
20 *Und den Og, den König von Basan,*	*Weil ewig seine Gnade.*
[Und alle Könige Kanaans,	*Weil ewig seine Gnade.]*
21 *Und gab ihr Land zum Erbbesitz,*	*Weil ewig seine Gnade.*
22 *Zum Erbbesitz Israel, seinem Knecht,*	*Weil ewig seine Gnade.*
23 *Unserer Erniedrigung gedachte uns zu gut,*	*Weil ewig seine Gnade.*

v. 14 wiederholt, weil נְעַר nur ab- oder herausschütteln bedeutet; der Mann, der es zusetzte, hat dem gemeinen Leser nicht viel zugetraut. Das hübsche Bild stammt aus Ex 14 27, dort vielleicht aus einem alten Gedicht.

16—18 אַדִּירִים v. 18 für עֲצוּמִים, das LXX und 135 10 bieten, Beweis für die sorglose Gleichgültigkeit der Abschreiber.

19 20 Ein dritter Vers ist vom Abschreiber vergessen; er lautete nach 135 11c: und alle Könige Kanaans. Daß er nicht entbehrt werden kann, zeigt ja die Fortsetzung, denn »ihr Land« v. 21 bezieht sich gerade am wenigsten auf das Gebiet Sichons und besonders Ogs. לְ für den Dativ (Ges.-K.26 § 136 n).

24 Und uns losriß von unseren Bedrängern, Weil ewig seine Gnade.
25 Der Brot gibt allem Fleisch, Weil ewig seine Gnade.
26 Bringt Lob dem Gott des Himmels, Weil ewig seine Gnade.

Ps 137 *1 An Babels Flüssen saßen wir Und dazu weinten wir;*
2 An die Weiden in seiner Mitte hängten wir Unsere Zithern.

3 Denn dort verlangten von uns unsere Entführer Liedesworte
Und unsere Verhöhner Freude Aus Zionsliedern.

21—23 Für עָבְדוּ v. 22 hat 135 12 עִמּוֹ. Da der erste Stichos reichlich lang ist, darf man wohl von שָׁבְשִׁפְלֵנוּ die beiden ersten Buchstaben als durch Dittographie entstanden wegschneiden; so gewinnt man zugleich das unentbehrliche Objekt zu וְכַר. Die Niedrigkeit datiert vom Untergang Judas an.

24—26 »Alles Fleisch« meint nur alle Juden vgl. z. B. Jes 66 23; sie haben genug zu essen vgl. 132 15. »Gott des Himmels« wie Esr 1 2 Neh 1 4 2 4. V. 26 kehrt in den Anfang zurück, um den Schluß zu markieren.

Eine rein doxologische Komposition, vermutlich für den synagogalen Gottesdienst. Der zweite Stichos jedes Distichons wird für das Volk bestimmt gewesen sein, den ersten sprach der Vorbeter oder Vorsänger der Synagoge. Man sieht aus solchen Dichtungen, daß die Geschichte der mosaischen Zeit als das wichtigste im religiösen Unterricht erschien. Die vorexilischen Schriftsteller sprechen gar nicht viel von dieser Zeit; das „mosaische" Gesetz bewirkte die Wandlung.

Psalm 137.

3. 2 | 3. 2. Erinnerungen aus der babylonischen Gefangenschaft und Wunsch der Rache an den Edomitern und Babyloniern.

1 2 V. 1 ist überladen. Bickell streicht שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם, weil das Sitzen nichts zur Sache tue. Aber ich glaube, jeder Maler freut sich über das Wort, denn es malt vortrefflich die Szenen, die sich abspielten, wenn man des Abends an die Wasser hinausging, um sich von der Arbeit und der Tageshitze zu erholen. Da nahm man, wie man es zu Hause gewohnt war, die Zither mit, um vielleicht gemeinschaftlich zu singen; aber wenn es angehen sollte, da »saßen wir dort und weinten«, es kam nicht dazu. Ich halte demnach eher v. 1b: »wenn wir Zions gedachten« für einen Zusatz, und das um so lieber, als die Ursache des Weinens erst v. 3 mit dem כִּי ausdrücklich angegeben wird.

3 Denn es sammelten sich um die Exulanten die neugierigen fremden Nachbarn, die sie ins Elend geführt hatten, und wollten sie ihre jerusalemischen Lieder singen hören. תּוֹלָלֵינוּ ist ein ganz unbekanntes und unerklärbares Wort. Hupfeld will dafür שׁוֹלְלֵינוּ, unsere Plünderer,

4 *Wie sängen wir Jahwes Lied* *Auf fremder Erde!*
5 *Wenn ich dein vergäße, Jerusalem,* *Verdorre meine Rechte!*
6 *Meine Zunge klebe an meinem Gaumen,* *Wenn ich dein nicht gedenke,*
Wenn ich nicht Jerusalem erhebe *Ueber meine höchste Freude!*
7 *Gedenke, Jahwe, den Edomitern* *Den Tag Jerusalems,*
Die da riefen: rein ab, rein ab, *Bis auf den Grund mit ihr!*

aber das paßt nicht sonderlich zum Zusammenhang, auch ist es mit der Ausplünderung der Weggeführten wohl nicht so arg gewesen; ich ziehe הוֹלֲלֵינוּ (mit abgefallenem מְ) vor vgl. 102 9: unsere Verhöhner. Die Unglücklichen empfanden es als einen Spott, wenn ihre Wächter und die Neugierigen von ihnen Spiel und Gesang verlangten. שִׁירוּ לָנוּ ist von Bickell mit Recht gestrichen, denn שִׂמְחָה, das für sich allein keinen rechten Sinn gibt, da es den Chaldäern gewiß einerlei war, ob die Juden fröhlich oder betrübt waren, bedarf der Ergänzung und darum der engen Verbindung mit מִשִּׁירֵי צִיּוֹן (der Plur. nach LXX): die Chaldäer wollen sich ergötzen an den Liedern der Gefangenen, besonders an Liedern, die sie ihrer Gottheit sangen. Denn Zionslieder waren nach

4 5 vor allem religiöse Lieder, Tempelgesänge, Jahwe geweihte Lieder. Aber solche Lieder kann man doch nur singen in Jahwes Lande, auf fremder Erde verlieren sie ihre religiöse Weihe, werden sie profaniert. Um sie zu singen, müßte der Jude Jerusalem vergessen; lieber soll »seine Rechte abmagern«, als daß er seinen Gott und sein Volk verhöhnt, indem er vor denen, die seine Vaterstadt vergewaltigt haben, seine heimischen Lieder singt. L. mit Grätz תִּכְחַשׁ (vgl. Sach 11 17 Ps 109 24) für das sinnlose תִּשְׁכַּח. Der Rechten, mit der die Zither gespielt wird, entspricht

6 die Zunge, die dazu singt; sie soll dem Dichter wie im Fieber oder im Verdursten versagen beim Sprechen, wenn er Jerusalems Ehre entweiht, indem er dessen Lieder singt auf unreiner Erde; der Gedanke an Jerusalem soll ihm über alles gehen. עַל kann nur »über«, nicht »auf« bedeuten; auf den Gipfel meiner Freude kann ich nur mich selbst erheben, nicht eine Stadt. רֹאשׁ שִׂמְחָה heißt auch nicht: Gipfel der Freude, sondern beste Freude, vgl. Cnt 4 14. Ein Zitherspiel mit Gesang in der Erholungsstunde wäre eine schöne Freude, aber das Denken an Jerusalem ist dem Verbannten viel süßer, wenn auch schmerzlich süß, darum hängt er die Zither an die Weide.

7 Der Tag Jerusalems ist sein Schicksalstag, der Tag des Untergangs. An der Zerstörung der Stadt beteiligten sich mit der Rachsucht der bisher oft Unterdrückten die Edomiter, vgl. dazu das Büchlein Obadja. »Entblößt bis auf das Fundament in ihr«, reißt alles nieder, was über

8 Tochter Babel, du Verwüsterin, Heil dem, der dir heimzahlt!
9 Heil dem, der packt und zerschmettert Deine Kinder am Felsen!

Ps 138 *1 Ich will dich loben, Jahwe, von ganzem Herzen,*
Angesichts der Götter dich besingen,
[Denn alle Worte meines Mundes hörst du].

dem Boden ist. עָרוּ, Imp. Piel von עָרָה, ist vorn betont des Rhythmus wegen. Die Edomiter werden seit der Zerstörung Jerusalems aufs bitterste gehaßt vgl. noch Hes 25 12 ff. Mal 1 1 ff. Jes 34.

8 9 Und Babel sollte zerstört werden, wie es Jerusalem zerstört hat. In v. 8a ist mit vielen Exegeten הַשְּׁדֻדָה zu lesen. V. 8b bringt ein ganz unnötiges und prosaisches Objekt zu dem שִׁלַּם von v. 8a, ist deshalb mit Recht von Bickell gestrichen. Bekanntlich ist Babel von Cyrus nicht so behandelt worden, wie der Dichter wünscht.

Wegen v. 8 f. muß das Gedicht alt sein, auch v. 5 ff. machen durchaus den Eindruck, daß der Dichter selbst miterlebt hat, was er v. 1 ff. schildert. Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß es durch die Schrift fortlebte; historische Volkslieder können sich lange, wenn schon mit allerlei Aenderungen, die auch hier nicht ausgeblieben sein werden, im Volksmund lebendig erhalten, wie zahlreiche Beispiele aus unserer eigenen Literatur beweisen. Es scheint nicht, daß das Lied unter der nach Jerusalem zurückgekehrten Gola entstanden ist, denn v. 5 ff. sprechen doch wohl solche, die fern von Jerusalem sind. Eher ist es unter solchen Leuten aufgekommen, die nicht allzu lange nach der Zerstörung Jerusalems aus Babylonien geflüchtet oder mit Erlaubnis ihrer neuen Herren ausgewandert waren. Es mag also noch etwas älter sein als Jes 13, mit dem es sich in wilder Rachbegier berührt (vgl. v. 8 f. mit Jes 13 16); es kann das älteste Gedicht im Psalter sein. Besäßen wir doch nur die שִׁירֵי צִיּוֹן, das Jahwelied, das der Dichter und seine Freunde nicht vor den Chaldäern singen wollten! womöglich mitsamt den Melodien und der begleitenden Zithermusik!

Psalm 138.

3. 3. 3. Der Dichter dankt Jahwe für die ihm zuteil gewordene Hilfe und ist überzeugt, daß ihm auch künftig geholfen werden wird.

1 Die erste Strophe ist nur in der LXX vollständig erhalten, im MT fehlt der Vokativ יְהוָה, den alle alten Uebersetzer in v. 1a haben, und der ganze dritte Stichos, der in der LXX lautet: כִּי כָל־אִמְרֵי פִּי שָׁמַעְתָּ. Bickell setzt ihn mit Recht wieder ein; ein neuerer Kommentator erwähnt das »nur zur Charakteristik einer gewissen Art von Textkritik«, aber nicht als Reversion aus der LXX, sondern als »Konjektur«, und nicht zu v. 1, sondern zu v. 2! Dadurch wird nur ein gewisses Kommentarschreiben charakterisiert, nicht Bickells Textkritik, die sich auf ein sehr sorgsames Studium stützt, aber freilich Mitarbeit verlangt. נֶגֶד אֱלֹהִים, angesichts der Götter, ihnen zum Trotz vgl. 23 5a. Natürlich denkt der Verf. bei der Geringschätzung, die die Juden gegen die Götter hegten, mehr an deren Verehrer als an sie selber.

[2]Ich will anbeten vor deiner heiligen Halle
Und loben deinen Namen
Wegen deiner Gnade und Treue.

Denn du hast groß gemacht deinen Namen über alles,
[3]Am Tage, wo ich rief, erhörtest du mich,
Machtest groß an meiner Seele deine Kraft.

[4]Dich werden loben, Jahwe, alle Erdbewohner,
Wenn sie gehört haben die Worte deines Mundes,
[5]Und singen von den Wegen Jahwes.

Denn groß ist Jahwes Herrlichkeit,
[6]Denn den Hohen und den Niedrigen sieht er,
Und den Hochmütigen fällt er aus der Ferne.

2[a] Der erste Stichos wie 5 8[b]. Jahwes Name besagt, daß er der Gott der Gnade und Treue ist; der Ausdruck bedeutet für das AT so viel wie das »Vater im Himmel« im NT.

2[b] **3** In v. 2[b] lies כל für כָּל־. אִמְרָתְךָ, das das verkehrte כָּל־ veranlaßt haben wird, ist wahrscheinlich in der Form אֲמָנָתְךָ Variante zu dem אֲמִתֶּךָ in v. 2[a]; es fehlt noch in der LXX, die dafür noch ein קָדְשָׁךָ hat, das aber auch nicht mehr ins Metrum geht. V. 3[b]: »du machst unruhig (beunruhigt oder stürmisch) in meiner Seele Kraft« ist mir ganz unverständlich; daß הַרְהִיב stolz machen (in gutem Sinne!) bedeute, ist ja eine ganz willkürliche Annahme, und der Dichter will gar nicht stolz sein v. 6. Ich lese תַּרְבֶּה לִי . . . . . עֹז, das עֹז nach der LXX, das הִרְבָּה als Parallele zu הִגְדִּיל v. 2[b]: du hast mir, wenn ich dich anrief, reiche Hilfe gewährt und damit deine Kraft bewiesen. Auch bloßes עֹז ginge an.

4 5[a] Wie »alle Könige der Erde« v. 4[a] dazu kommen, Jahwe zu loben und über ihn zu singen, bleibt unklar; wenn noch von den Armen oder Demütigen gesprochen würde (wie 22 30)! Ich vermute, daß der Dichter הָאָרֶץ geschrieben hat vgl. 100 1 und daß das ה als מ gelesen und von einem witzigen Abschreiber als Abkürzung von מלכי angesehen worden ist. Die Worte Jahwes bedeuten die wahre Religion, die einmal aller Welt bekannt werden wird; שָׁמְעוּ ist fut. exact. »Jahwes Wege« sind sein Regiment, die Art, wie er die Menschen behandelt. In v. 5[a] שִׁיר בְּ wie הִלֵּל בְּ.

5[b] **6** In v. 6[a] ist יהוה ein unglücklicher Einsatz, רָם ist Akk. wie שָׁפָל: Jahwe ist darum so groß, weil er das Hohe und das Niedrige in gleicher Weise von seinem Himmelssitz aus übersieht und beherrscht. Das seltsame יֵרֵעַ ist wohl nicht auf יֵדַע zurückzuführen (Ges.-K.[26] § 69p), sondern als Entstellung von יִגַּע anzusehen, vgl. die Stelle Jes 10 33, die dem Verf. neben Hi 34 19 ff. vorgeschwebt zu haben scheint. »Aus der Ferne« (vgl. Jer 23 23) besagt, daß Jahwe nicht auf einen kleinen Wirkungskreis beschränkt ist, sondern auch das Entlegenste beherrscht s. den folgenden Psalm.

7 *Wenn ich mitten in Not wandele, wirst du mich beleben,*
Wider den Zorn meiner Feinde deine Hand ausstrecken,
Und retten wird mich deine Rechte.

8 *Jahwe wird es durchführen für mich,*
Jahwe, deine Gnade währt ewig,
Das Werk deiner Hände wirst du nicht fahren lassen.

Ps 139 1 *Jahwe, du hast mich völlig erforscht,*
Und du kennst mich, 2 *du!*
Du kennst mein Sitzen und Aufstehn,
Bemerkst mein Denken von Ferne.

3 *Mein Wandern und mein Lagern hast du abgemessen*
Und bist mit allen meinen Wegen vertraut;
4 *Ist doch kein Wort auf meiner Zunge,*
Siehe du, Jahwe, kennst es ganz.

---

7 »In Not wandeln« wie »in Finsternis wandeln« Jes 9 1. Wenn Jahwe die Hand gegen zürnende Feinde ausstreckt, weichen sie zurück.

8 מַעֲשֵׂי ist ungewöhnliche Orthographie für מַעֲשֵׂה und nicht der Plural, der hier nicht am Platz wäre. »Das Werk deiner Hände«, womit der Dichter natürlich sich selber meint, erinnert an Hi 10 3 8. אַל: du wirst gewiß nicht.

Daß der Psalm „keinen rechten Fluß und Rhythmus", der Ausdruck „etwas Lahmes und Unpassendes" habe, kann man nicht behaupten, wenn man sich etwas mehr Mühe mit ihm gibt als der Urheber dieses Urteils. Er ist nicht besser und nicht schlechter als der Durchschnitt der Psalmen.

Psalm 139.

3. 3 | 3. 3. Jahwe ist allwissend und mit seiner Macht allgegenwärtig, er hat das Leben der Menschen vorherbestimmt. Wollte er doch die Gottlosen ausrotten, die der Dichter aus voller Seele haßt!

1 2 Zum ersten Distichon gehört noch das erste Wort von v. 2 (אַתָּה), trotzdem ist es zu kurz. Sein zweiter Stichos wird vollständig, wenn man mit der LXX וַתֵּדָעֵנִי liest, im ersten mag ein inf. abs. חָקֹר vor dem Verbum ausgefallen sein. בַּנְתָּה ungewöhnlich plene. רֵעַ, nur hier, aramäisch, eigentlich Neigung, Wunsch, Streben; im Hebräischen entspricht רָצוֹן, רָצָה. Was der Dichter von sich sagt, gilt natürlich von allen Menschen, aber indem er sein Empfinden in der ersten Pers. Gott vorträgt, wirkt es viel eindringlicher, wahrhaftiger und darum auch poetischer.

3 4 אָרְחִי und רִבְעִי (aramäisch für hebr. רָבַץ) sind Inff. mit dem Suff. זָרָה, Piel, ist hier nicht ausstreuen oder worfeln, sondern Denom. von זֶרֶת, Spanne. Wenn Menschen längere Reisen machen, so bemessen sie zuvor Länge der Tagesmärsche und Lagerplätze, Gott mißt die Stadien unseres Lebens mit der Hand.

5 Hinten und vorn hältst du mich umschlossen
Und legtest auf mich deine Hand.
6 Zu wunderbar ist das Verstehen für mich,
Zu hoch, ich bewältige es nicht.

7 Wohin soll ich gehen vor deinem Geist
Und wohin vor deinem Angesicht flüchten?
8 Wenn ich aufstiege zum Himmel, dort wärest du,
Und machte ich Scheol zum Lager, du wärest da.

9 Höbe ich Flügel der Morgenröte,
Nähme Wohnung am äußersten Ende des Meeres,
10 Auch dort würde deine Hand mich greifen
Und mich packen deine Rechte.

11 Und spräche ich: nur Finsternis soll mich decken,
Und Nacht soll mich umschließen,
12 So machte es auch Finsternis nicht finster für dich,
Und Nacht würde leuchten wie der Tag.

---

5 6 Er hält den Menschen von allen Seiten umschlossen, hat ihn unter seiner Beobachtung und in seiner Macht. Das ist zu wunderbar (Ktib פִּלְאִיָּה, Qre will ein ungebräuchliches פִּלְיָאָה), um es zu begreifen. Der Dichter arbeitet mit der Vorstellungskraft; operierte er mit unseren abstrakten Begriffen, so würde er sich einbilden, es zu begreifen.

7 8 Gott könnte man nicht entkommen. אֶסַּק, aramäisch, von סָלַק, hinaufsteigen. Scheol liegt noch unter dem unterirdischen Meer (vgl. Hi 38 16 17). »Du wärest da« bedeutet nicht: in Person wärest du da, sondern: dein Geist (der Geist erkennt auch ferne Dinge und Vorgänge) und dein Auge reichte dahin (Hi 26 6).

9 10 Die Morgenröte erscheint am äußersten Ende der Welt und verbreitet ihre Strahlen mit größter Schnelligkeit. Das Ende des Meeres ist zugleich das Ende der Welt, da das Meer die Erdscheibe umgibt, eingehüllt in Dunkel (Hi 38 9). Weder größte Schnelligkeit noch ein Verstecken am dunklen Weltrand würde Gott hindern, den Menschen zu fassen. Für תַּנְחֵנִי l. תַּקְחֵנִי, denn den Flüchtigen »leitet« Gott nicht, sondern packt ihn (vgl. Hi 38 20 und zu Hi 12 23).

11 12 L. וְאֹמַר. Für יְשׁוּפֵנִי, trachtet nach mir, l. mit Ewald u. a. יְשׁוּכֵנִי, inkorrekte Orthographie für יְסָכֵנִי, von סָכַךְ, decken; für אוֹר v. 11b l. יָסוֹר mit Böttcher u. a. Die Schlußworte von v. 12: »Finsternis ist gerade so wie Licht«, nämlich für Gott, sind deutlich eine Glosse und zwar eine aramäische, daher mit Recht von vielen Exegeten ausgestoßen, trotzdem interessant, weil sie zeigen, daß es für ihren Urheber und gewiß für die meisten Leser ein überraschender, freilich sofort einleuchtender Gedanke war: nur für unsere Sinne gibt es Licht und Dunkel, nicht für Gott, er hat keine menschlichen Augen.

14 Ich lobe dich wegen aller hehren Taten,
Wunderbar sind deine Werke;
13 Denn du hast bereitet meine Nieren,
Mich gewebt im Leibe meiner Mutter.

14c Und meine Seele kanntest du zum voraus,
15 Nicht war dir verhohlen mein Gebein,
Als ich gebildet ward im Verborgenen,
Gewirkt wie in den Tiefen der Erde.

14a b 13 Mit Hitzig und Wellh. stelle ich v. 14a b vor v. 13, weil v. 13 zu v. 14c 15 gehört und mit ihnen v. 14a b, wo eine neue Ausführung beginnt, fortsetzt. Bei der jetzigen Stichenfolge ist das כִּי von v. 13 gar nicht begreiflich: daß Jahwe den Menschen überall in der Welt zu fassen weiß, kann doch damit nicht begründet werden, daß er über des Menschen Entstehung im Mutterleibe genau Bescheid weiß. Die versetzten Stichen von v. 14 scheinen aber gelitten zu haben; נפליתי, das LXX ohne das schließende י las, ist in der 1. und 2. pers. gleich wunderlich (ich bin — du bist wunderbar!). Ich vermute, daß der Dichter נִפְלָיִם schrieb und daß das folgende נִפְלָאִים die Korrektur dazu ist, daß ferner כִּי aus כֻּלְ- verderbt ist. כִּלְיֹתַי muß hier die inneren Organe überhaupt bezeichnen. Die Entstehung des Menschen im Mutterleibe ist für die Alten eines der größten Rätsel, s. zu Hi 10 8—11.

14c 15 Die Punktation von v. 14c setzt den Dichter in Widerspruch mit sich selber; er sagt ja deutlich genug, daß die göttlichen Wunder seine Einsicht übersteigen, wie könnte er also sagen: meine Seele ist sehr wissend. L. daher יָדַעְתָּ. מְאֹד ist übrigens etwas mager; hat der Dichter nicht vielleicht מֵאָז geschrieben: längst schon kanntest du mich, als ich entstand? Er scheint hier von Jer 1 5 beeinflußt zu sein: wenn Gott Jeremia kannte, bevor er geboren wurde, so wird das von allen Menschen gelten. Viele Gedanken der späteren Zeit sind aus der Lektüre der alten Schriften gewonnen oder an ihnen ausgebildet (vgl. das לָקַח, entrücken, in Ps 49 und 73). Das אֲשֶׁר v. 15a ist dann Zeitpartikel: als. In v. 15b l. בְּתַחְתִּיוֹת, da der Mensch nicht wirklich in den Tiefen der Erde gebildet ist. Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der Verf. etwa aus den buchstäblich gedeuteten Worten Hiobs Hi 1 21 die Vorstellung abgeleitet habe, daß der Mensch vor seiner Entstehung im Mutterleibe in der Unterwelt geschaffen wird und da präexistiert; wenigstens sollte man denken, daß er in diesem Fall bloß von der Seele, nicht auch vom »Gebein« (עֶצֶם, sonst עֵצֶם) geredet hätte. רָקַם (Pual nur hier), buntgewirkt sein, zielt vielleicht auf die roten Blutadern im weißen Fleisch. Die folgende Strophe

16 ist höchst unklar und veranlaßt selbst die »objektivsten« Exegeten zu Umstellungen und anderen kühnen Experimenten. Was גֹּלְמִי ist, weiß man nicht; die Erklärung »mein Embryo« hilft nicht viel, denn

16 Das Knäuel meiner Tage sahen deine Augen,
Und auf deinem Buch standen sie alle,
Wurden geschrieben, wurden gebildet,
Als noch keiner unter ihnen 17 mein war.

Wie gewichtig sind deine Gedanken, Gott,
Wie zahlreich ihre Summen!
18 Zählte ich sie, mehr als Sand wären sie,
Bin ich erwacht, so bin ich noch bei dir.

---

der Satz käme, wenn sie richtig wäre, viel zu spät; außerdem ist, wenn nicht das folgende ganz durcheinander geraten sein sollte, ein Plur. zu erwarten und zwar ein solcher, zu dem die Prädikate »im Buche stehen«, »aufgeschrieben werden« passen. Ein Plur. גְּלָמַי oder גִּלְמַי würde entweder meine »Verwickelungen« bedeuten (גָּלַם, zusammenwickeln), das Bündel von Schicksalsfäden, das im Leben abgewickelt wird (Nowack erinnert an das Bild vom Trumm Jes 38 12), oder »meine unfertigen« Tage oder Schicksale (nach dem Aramäischen, vgl. LXX), was sachlich auf dasselbe hinauskommt. Mir scheint aber, daß יָמִים in der zweiten Vershälfte, wo man nichts mit ihm anfangen kann, als יָמַי in die durch das Paseq angedeutete Lücke hinter גלמי gehört: גֹּלֶם יָמַי ist dann nach dem Aramäischen das Knäuel, die noch unabgewickelte Masse der Lebenstage. Auf die Tage bezieht sich das Suff. von כֻּלָּם und das Subj. der beiden folgenden Verben: Jahwe hat die künftigen Lebenstage des Menschen zum Voraus aufgezeichnet und dadurch »gebildet«, festgestellt, wie sie ausfallen sollen. Das Ktib לֹא v. 16b ist richtig; zu v. 16b gehört noch das לִי am Anfang von v. 17 (ohne ו). Jahwe weiß unser Geschick vorher, weil er es selbst vorherbestimmt. Schon der Jahwist und die alten Propheten denken so über die Geschicke der Welt; hier aber wird der Gedanke auf die einzelnen Lebenstage des einzelnen Menschen angewendet und so der erste Anstoß zu dem eigentlichen Prädestinationsgedanken gegeben, der besonders der protestantischen Lehre so viel Not gemacht hat, weil eben bei der Anwendung des Gedankens von der Vorherbestimmung auf jede Einzelheit im Menschendasein die menschliche Freiheit verloren zu gehen droht, die bei der altprophetischen Auffassung nicht in Gefahr war.

17 18 Die Strophe beginnt mit מַה־יִּקְרוּ; יקר nach dem Aramäischen: schwer wiegen. Woran hat nicht Gott zu denken! Er ordnet die Lebensläufe der Menschen im voraus und überwacht sie. Die רָאשִׁים sind wohl eigentlich die Kolumnen in den göttlichen Büchern, deren jede den Lebenslauf eines Menschen darstellt. Sie sind zahlreicher als Sand, sind doch allein schon die Israeliten zahlreicher als Sand. V. 18b ist oben wörtlich zu übersetzen gesucht und besagt etwa: frühmorgens beschäftige ich mich wieder mit der staunenden Betrachtung deiner Wunder, die mich am Abend vorher gefesselt hat. So, wenn der Text richtig ist; der Verf. mag dann 17 15 etwas ungeschickt nachahmen.

19 Wenn du doch tötetest, Eloah, den Gottlosen
Und die Männer des Blutes von mir wichen,
20 Die dir widersetzlich sind in Tücke,
Mißbrauchend deinen Namen!

21 Soll ich nicht hassen, die dich hassen,
Und an denen, die sich wider dich erheben, Ekel haben?
22 Mit vollkommenem Hasse hasse ich sie,
Zu Feinden sind sie mir geworden.

23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
24 Und sieh, ob der Weg zur Pein bei mir ist,
Und leite mich auf ewigem Wege!

---

19 20 אִם ist Wunschpartikel; für סוּרוּ ist doch wohl יָסוּרוּ zu lesen, da sonst die Anrede zu oft wechselt und der Relativsatz v. 20 hinterherhinkt. Auch ist der rasche Uebergang von der Betrachtung der Größe Gottes zu der Verwünschung der Gottlosen nur dann erträglich, wenn man sich den Zusammenhang etwa so vorstellen darf: du bist doch allmächtig, Gott, wie kannst du nur dulden, daß sich noch Menschen gegen dich auflehnen! Dazu paßt aber keine Aufforderung an die Gottlosen, von dem Dichter zu weichen, sondern nur der Wunsch, daß sie ihm aus den Augen kommen, damit er sich nicht länger an ihnen ekeln und in ihrem Vorhandensein ein unlösbares Rätsel sehen müsse. Eloah aus dem B. Hiob (s. zu Hi 3 4). In v. 20a l. mit vielen Exegeten יִמְרוּךָ, ferner נָשׂוּא in v. 20b. עָרֶיךָ gibt weder als »Städte«, noch als »Widersacher« (עֵר aramäisch für צַר) einen Sinn; in עָלֶיךָ verwandelt, nötigt es dem נָשָׂא eine Bedeutung auf (»sich erheben«), die dies Wort sonst nicht hat; l. mit Böttcher u. a. שִׁמְךָ. Die Gottlosen sind danach Juden (Ex 20 7).

21 22 L. בִּמְתַקּוֹמְמֶיךָ. Wie wird der sinnende Bewunderer der Größe Gottes plötzlich in die rabies theologorum hineingerissen!

23 24 Der Dichter ist ganz anders gesinnt als jene Abtrünnigen, Gott möge ihn untersuchen. Man sollte nach v. 1—4 nicht denken, daß das noch nötig wäre. Der Weg zur Pein ist natürlich die Abtrünnigkeit, der »ewige Weg« (Jer 6 16) ist der für alle Zeit richtige Weg, der darum das Heil verbürgt. Eigentliche Jenseitsgedanken braucht man in diesen Worten nicht zu finden, da der Dichter sich über den Unsterblichkeitsglauben doch wohl ausführlicher geäußert hätte; indessen dürfte er wegen des Ausdrucks עֹצֶב von Jes 50 11 (66 23 24) beeinflußt sein, also an eine Art Gehenna für die Abtrünnigen gedacht haben, während es freilich nicht so sicher ist, ob er etwa Tritojesaias Vorstellungen von dem neuen Himmel und der neuen Erde und dem langen glücklichen Leben der Frommen (Jes 65 17—20) schon für das Zukunftsgeschick des einzelnen jetzt lebenden Frommen zu verwerten gewußt hat.

Der Psalm zeigt in lehrreicher Weise, wie wunderbar und schwierig für ein

Ps 140 [2]*Rette mich, Jahwe, vor bösen Menschen,*
Vor dem Mann der Gewalttat behüte mich,
[3]*Die böse Dinge planen im Herzen,*
Die ganze Zeit Kriege erregen!
[4]*Scharfe Zungen haben sie wie die Schlange,*
Otterngift ist unter ihren Lippen.

[5]*Bewahre mich, Jahwe, vor den Händen des Gottlosen,*
Vor dem Mann der Gewalttat behüte mich,
Die meine Schritte zu stürzen planen,
[6]*Falle und Schlingen mir verstecken;*
Die Stolzen breiteten ein Netz aus [für meine Füße],
Legten zur Seite des Weges Fallstricke für mich.

naiv realistisches, an Abstraktionen nicht gewöhntes Denken die Vorstellungen von dem sind, was wir Gottes Allgegenwart, Allwissenheit und Prädestination nennen. Gleichsam unbewußt und mehr mit den Mitteln der Phantasie als der philosophischen Schlußfolgerung vollbringt doch der Monotheismus, durch seine innere Konsequenz, eine Art philosophischer Leistung, indem er seine Bekenner nötigt, das Ganze des Raumes und der Zeit zu Gott in Beziehung zu setzen. Freilich wird das nicht zu Ende gedacht: Gott ist nicht mit seiner Person allgegenwärtig, sondern nur mit seiner Macht, die Allgegenwart ist nur eine Art Ubiquität; und die Prädestination ist weit entfernt davon, mit der menschlichen Freiheit in grundsätzlichen Konflikt zu kommen. Es gibt Gottlose, die es nicht sind, weil sie müssen, die es aus eigener Tücke sind; darum ist ihr Dasein für den Verf. kein philosophisches Problem, sondern Ursache eines grimmigen Zorns, wie ihn nur der Gläubige gegen die scheinbar oder wirklich Ungläubigen hat. Derselbe Mann, der sich mit fast mystischer Andacht in die Allwirksamkeit Gottes vertieft, wird sofort zum leidenschaftlichen Fanatiker, wenn er an die „Gottlosen" denkt. Es ist dieselbe psychologische Erscheinung, die im Islam so oft zutage tritt. Geistige, innere, geduldige Ueberwindung des Unglaubens gibt es da nicht; die Religion, die die Allmacht und Herrschaft Gottes in den Vordergrund rückt, faßt diese Allwirksamkeit nicht im Sinne der ethischen Erziehung der Menschheit, sondern als Machtfrage auf; Unglaube ist Empörung.

Psalm 140.

4. 4 | 4. 4 | 4. 4. Bitte um Rettung vor den Anschlägen der Feinde; Jahwe wird die Sache der Elenden gegen die Stolzen und Gewalttätigen führen und auf diese Feuer regnen lassen.

2—4 אִישׁ חֲמָסִים im Sinne von אַנְשֵׁי חָמָס. תִּנְצְרֵנִי mit nicht assimiliertem נ wegen der Pausa, s. GES.-K.[26] § 66 f. In v. 3 ist יָרוּ, Piel von גָּרָה, mit OLSHAUSEN u. a. zu lesen. Das Bild vom Schlangengift erinnert an Ps 58 5, wo dieselben Leute gemeint sind. Die Bedeutung von עַכְשׁוּב ist unsicher.

5 6 Die beiden ersten Stichen fast genau wie v. 2; man würde die Absicht des Verf.s eher verstehen, wenn sich das bei den folgenden Strophen wiederholte; so kommt es einem eher danach vor, als ob ein verstümmelter Text vom Abschreiber zurechtgeflickt ist. V. 6[a] ist paralleles Glied zu v. 5[c], kann daher das neue Subj. גֵּאִים nicht brauchen; dies

7 Ich sage zu Jahwe: mein Gott bist du,
Vernimm, Jahwe, mein lautes Gnadewerben!
8 Jahwe, mein Herr, ist meine starke Hilfe,
Du schirmst mein Haupt am Tage der Rüstung.
9 Gieb nicht, Jahwe, das Begehren des Gottlosen zu,
Seinen Anschlag [wider mich] gewähre nicht!

10 Nicht lasse sie erheben wider mich das Haupt rings um mich,
Das Unheil ihrer Lippen tilge sie aus!
11 Er lasse Kohlen auf sie regnen,
Mit Feuer fälle er sie [zur Erde],
In Tiefen, daß sie nicht mehr aufstehn,
12 Der Mann der Zunge habe keinen Bestand im Lande!

Den Mann der Gewalttat [und bösen Menschen] —
Böses jage ihn Stoß auf Stoß!
13 Ich weiß, daß Jahwe führen wird
Die Rechtssache des Elenden, den Prozeß der Armen.
14 Gewiß, die Gerechten werden deinen Namen loben,
Die Redlichen wohnen vor deinem Angesicht.

Wort gehört vielmehr zu פָּרְשׂוּ רֶשֶׁת, welches Sätzchen außerdem noch durch לְרַגְלַי nach der LXX zu einem Stichos zu vervollständigen ist. לֵיד מַעְגָּל ist gegen die Akzente mit dem Folgenden zu verbinden, wie das Metrum zeigt (so schon Bickell). Die נָאִים sind der Priesteradel und ihr sadduzäischer Anhang, und ihre Fallstricke sind Prozesse und Schikanen der Art, über die die Ps 56—59 94 klagen.

7—9 V. 7a wie 16 2 u. öfter. Der Tag der Rüstung v. 8b ist der Tag des Kampfes, zu dem man die Rüstung anlegt. סַכּוֹתָה, seltenere scriptio plena, mit לְ für עַל. מַאֲוֵי, nur hier, von מַאֲוֵי (אָוָה begehren) mit verdoppeltem letzten Konsonanten s. Olshausen S. 373. זְמָמוֹ v. 9b nur hier, wahrscheinlich gleichbedeutend mit זִמָּה; hinter diesem Wort ist nach der LXX עָלַי einzusetzen. תָּפֵק von פוּק, aramäisch נְפַק, so viel wie hebr. נָתַן. Das Verbum ירומו gehört mitsamt dem vermeintlichen סלה an die Spitze der folgenden Strophe

10—12a, jedoch im Hiph. und mit der Verneinungspartikel אַל, die die LXX noch hat, sodaß das Ganze lautet: אַל יָרִימוּ עָלַי (סלה für עלי). מְסִבַּי ist, wie es scheint, so viel wie sonst סְבִבַי, wenn nicht daraus verschrieben. In v. 10b gibt weder Ktib יכסומו noch Qre יכסימו einen Sinn, denn bei dem Begriff »bedecken« müßte angegeben sein, womit (etwa mit Schande) sie bedeckt werden sollen; l. etwa יִכָּחֲדוּ. יָמִיטוּ v. 11 oder יִמּוֹטוּ paßt nicht zu den Kohlen, die man doch nicht »neigt«, wie einen Felsblock (55 4); l. daher mit vielen Exegeten יַמְטֵר nach 11 6. Den folgenden Stichos v. 11b kann man nach der LXX durch לָאָרֶץ auf seine vier Hebungen bringen (Bickell), das dann Parallele ist zu בְּמַהֲמֹרוֹת, welches ἅπ. λεγ. im Aramäischen »Tiefen« bezeichnet, so die Hölle. Es

Ps 141 [1]*Jahwe, ich rufe dich, bekümmere dich um mich,*
Vernimm meine Stimme, wenn ich rufe zu dir!
[2]*Es stelle sich mein Gebet als Rauchopfer vor dich,*
Die Erhebung meiner Hände als Speisopfer des Abends!

[3]*Setze, Jahwe, eine Wache meinem Munde,*
Eine Hut an die Tür meiner Lippen!
[4]*Lenke mein Herz nicht zu böser Sache,*
Mitzutun Taten in Gottlosigkeit!

soll den Feinden gehen wie den Sodomitern und der Rotte Korah. »Mann der Zunge«, vgl. 101 5 12 5, Verleumder, boshafter Ankläger.

12[b]—14 Vom ersten Stichos ist nur noch אִישׁ חֲמָסִים übrig geblieben, ich setze nach v. 2 den »bösen Menschen« hinzu, um so lieber, als das רָע durch das folgende רָע aufgenommen wird und das Aufeinanderfolgen der beiden gleichen Wörter den Ausfall erklärt. Zu der Orthographie von יָדַעְתָּ s. zu 16 2. Zu dem Schlußstichos vgl. 61 8; die Redlichen werden sich am Tempel und in Jerusalem als Sieger behaupten, nachdem die Stolzen in die Hölle gefahren sind.

Die „Stolzen" des Psalms sind ohne Zweifel der sadduzäische Krieger- und Priesteradel, die „Gerechten" die Pharisäer und ihre Anhänger; der Psalm ist zusammenzustellen mit Ps 9 10 56—59 82 94 und mit

Psalm 141.

4. 4 | 4. 4. Gebet um Bewahrung vor bösem Reden und Handeln; gern läßt sich der Dichter von Gerechten rügen, dagegen haßt er die Uebeltäter, die ihrem Richter nicht entgehen werden und vor deren Fallstricken ihn Jahwe behüten möge.

1 2 Daß der Dichter eilige Hilfe nötig habe, geht aus der Fortsetzung durchaus nicht hervor; חוּשׁ wird daher nach dem Aramäischen als »denken an etwas«, »besorgt sein« verstanden werden müssen. Aus dem Wort עֶרֶב ist wohl zu schließen, daß der Psalm ein Abendgebet ist; auch zu קְטֹרֶת (Ex 25 6 usw.) ist es hinzuzudenken. Wie allabendlich im Tempel Wohlgerüche für Jahwe verbrannt und Speisopfer aus Mehl und Oel dargebracht werden, so stellt der Dichter in seinem Hause sein Gebet wie ein Opfer vor Jahwe. Das Gebet ist der Ersatz für den Hauskult der alten Zeit, der dem Hausgott gewidmet war, und wird für manchen, der mit den »Stolzen« am Tempel zerfallen war, auch Ersatz für die Teilnahme am Tempelgottesdienst gewesen sein und dazu mitgewirkt haben, daß später die Juden den Tempelkult ganz entbehren konnten. תִּכּוֹן, es werde aufgestellt und bestehe, habe Wert, gelte wie das Tempelopfer.

3 4[a b] Das Gebet enthält zuerst und als Hauptsache die Bitte, vor bösen oder unziemlichen Worten und gottlosem Handeln behütet zu werden. Ps 17 sprach auch noch von bösen Gedanken; wir haben hier wohl Proben aus der pharisäischen Lehre und Disziplin vor uns, daher wird diese Bitte so unvermittelt an die einleitende Strophe angeschlossen.

5 *Stäupt mich ein Gerechter, ist es eine Gnade,*
Züchtigt er mich, ist es Salbe für das Haupt;
Nicht wird's mein Haupt verweigern, wenn er straft,
Und mein Gebet wird sein bei ihrem Unglück.

4c *Ich hasse Männer, die Unheil tun,*
Und esse nicht von ihren Leckerbissen;
6 *Freigegeben sind sie für die Hände ihrer Richter*
Und werden verstehen den Spruch Jahwes, daß er wahr ist.

Für שָׁמְרָה sprich mit Hitzig שִׁמְרָה, aber auch für נִצְרָה, das Imp. mit dag. dirimens sein soll und in diesem Fall ganz ungewöhnlich mit עַל statt mit dem Akk. konstruiert wäre, ist ein Substantiv nötig, nämlich נִצְרָה (s. zu Jes 1 8). דַּל, Türflügel, nur hier, ist wahrscheinlich nur Schreibfehler für דַּלְתַּי (Dual). V. 4c d gehört vor v. 6.

5 Jetzt die Probe aus der Disziplin. Die Schriftgelehrten werden ihre jüngeren Schüler auch im buchstäblichen Sinn »gehämmert«, geprügelt haben, wie es auch den Klosterschülern geschah; wie diese sich für die Züchtigung bedanken mußten, so sieht es auch jetzt noch der Dichter für eine Gnade an, von einem »Gerechten« gestäupt zu werden, wenn auch jetzt nur noch im übertragenen Sinn; der Schlag an das Haupt ist nicht eine Verletzung, sondern umgekehrt eine milde heilende Salbe; der zurechtweisende Lehrer ist ein Arzt (vgl. Hi 13 4) für den sich verfehlenden Schüler, auch wenn er weh tut. Darum sträubt sich der Dichter nicht gegen die (moralischen) Kopfnüsse der Gerechten und hat keine Rachgelüste und keine Schadenfreude bei ihrem Unglück, sondern betet für sie (35 13). יָנִי für יָנִיא von נוא. Für das unverständliche כִּי עוֹד spreche ich דָּ יָעוּד (= כִּי), Thr 2 13.

4c d 6 Daß v. 4c d vor v. 6 gehört, zeigt der Inhalt, denn das Subj. von v. 6 sind nicht die Gerechten von v. 5, sondern die Unheilsstifter von v. 4. Das ganz verloren dastehende את im Anfang von v. 4c, das nach der Meinung des MT wohl die Präposition sein soll, dann aber einen fürchterlichen Satzbau zuwege bringt, ergänze ich zu אִישִׁים שָׁנֵאתִי nach Jes 53 3 Prv 8 4. Zu dem Ausdruck in v. 4d vgl. 16 4. לָחַם בְּ wie אָכַל בְּ Hi 21 25, an etwas mitessen. Lieber Schläge von einem Gerechten als Leckerbissen von den Uebeltätern. נִשְׁמְטוּ v. 6a: sie sind losgelassen, entlassen; שֹׁפְטִים scheint mit שָׁמַט ein Wortspiel zu bilden und danach der ganze Satz v. 6a eine sprichwörtliche witzige Redensart zu sein: entlassen werden — ins Verließ; daher scheint es nicht nötig, die Richter besonders zu deuten, zu fragen, ob es die Todesengel sind (Hi 33 12) oder menschliche Richter oder Jahwe selber (wo dann der Plur. שׁ an 58 12 erinnern würde); auch ist nicht nötig, ein perf. precativ. anzunehmen: jene Uebeltäter sind von vornherein vogelfrei, für den Untergang bestimmt, gezeichnete Todeskandidaten. סֶלַע ist aus v. 6a zu entfernen, es gehört eine Zeile tiefer nach v. 7, war also vergessen und zwischen

7 *Wie wenn einer Gestein abspaltet und zerschlägt im Lande,*
Wird ihr Gebein hingestreut sein für den Rachen Scheols.
8 *Aber auf dich, Jahwe, mein Herr, sind gerichtet meine Augen,*
In dir berge ich mich, gieße nicht hin meine Seele!

9 *Bewahre mich vor dem Netz derer, die mir Fallen stellen,*
Und vor den Fallstricken der Unheilstifter!
10 *Mögen in ihre Fanggruben fallen die Gottlosen!*
Einsam bin ich, bis ich vorüber bin.

---

den Zeilen nachgetragen. V. 6b ist im jetzigen Text völlig unverständlich: und hören werden sie meine (!) Worte, daß sie lieblich (!) sind; l. (יהוה) אֲמַר י für אמרי und נֶאֱמָן für נעמו vgl. 19 8: hören, d. h. verstehen werden sie Jahwes Wort, daß es zuverlässig ist, für: sie werden verstehen, daß Jahwes W. z. ist, nach bekannter Antiphonese. Jahwes Wort sagt, daß Uebeltäter sterben müssen.

7 8 V. 7a ist zwar übersetzbar: wie wenn einer zerteilt und spaltet usw., aber das kann doch kein Vergleich für die Zerstreuung der Knochen sein. Ein Sinn entsteht nur, wenn man das nach v. 6 geratene טָלַע wieder hinter (oder vor) וּבֻקְּעַ einsetzt: wenn die Richter ihr Werk getan haben, werden die Knochen der Unheilstifter unbegraben und zerstreut daliegen, wie die Steinsplitter, wenn Felsen gesprengt werden. Solche Sprengungen von Felsen konnte man gewiß besonders seit der griechischen Zeit, wo mehr auf Herstellung passabler Wege gegeben wurde, oft genug beobachten. Der Verf. stellt sich mit einer gewissen Wollust vor, wie der Meißel des von Gott geschickten Steinschlägers in jenem Gestein wüten wird, daß die Splitter davonfliegen. L. עַצְמֵיהֶם mit Pesch. כִּי v. 8 ist unerklärbar, ich verwandle es zunächst in ך und dann dieses in וְ. תְּעַר, Piel von עָרָה, wie Jes 53 12 das Hiphil; eigentlich wird das Blut hingegossen, aber im Blut ist ja die Seele. Während die Gottlosen ihren Richter finden werden, rechnet der Dichter auf Verschonung durch Jahwe.

9 10 In v. 9b ist nach LXX mit Bickell מִמִּקְשׁוֹת zu schreiben. In v. 10a ist entweder Subj. und Verbum in den Sing. zu setzen oder mit Wellh. בְּמַכְמֹרֵיהֶם zu lesen; das singular. Suff. könnte sich nur auf אֲנִי beziehen, was schwerlich beabsichtigt ist. יַחַד ist vom MT und LXX richtig zu v. 10b gezogen, aber wohl יָחִיד auszusprechen; der Dichter fühlt sich einsam, gefährdet durch die Nachstellungen der Gottlosen, bis »ich vorüber bin« an den Fanggruben, den noch immer drohenden Gefahren, solange die Gegner noch nicht gerichtet sind. Das עָבַר erinnert an Jes 26 20.

Der Psalm enthält gewiß keine originellen Gedanken, aber doch einige originelle Bilder. Besonders interessant ist der Hinweis auf die gegenseitige Korrektur, die sich die Gerechten angedeihen und von einander gefallen lassen. Die Gegner sind wohl dieselben Leute wie in Ps 140.

Ps 142 2 *Laut schreie ich zu Jahwe,*
Zu Jahwe flehe ich,
3 *Ergieße vor ihm meine Klage,*
Meine Not berichte ich,
4 *Wo bei mir verschmachtet*
mein Geist —
Du selber weißt es.

Auf dem Wege, den ich gehe,
Versteckten sie ein Netz mir;
5 *Blicke nach rechts und nach*
links,
Da habe ich keinen Freund,
Verloren ist mir Zuflucht,
Keiner fragt nach meiner Seele.

6 *Ich schreie zu dir, Jahwe,*
Ich sage [zu dir]:
Du bist mein Schutz, mein Teil
Im Lande der Lebendigen:
7 *Höre auf mein Flehen,*
Denn ich liege sehr darnieder.

Psalm 142.

3. 2 | 3. 2 | 3. 2. Dringendes Gebet um Jahwes Hilfe gegen übermächtige Verfolger.

2—4^{a} קוֹלִי v. 2^{a} wie 3 5. In allen drei Distichen der ersten Strophe sind von jüngerer Hand zur vermeintlichen Vervollständigung der zweiten Hälfte Flickwörter eingesetzt, die zwar nicht alle falsch, aber unnütz sind und den Stil verschlechtern, in v. 2^{b} קוֹלִי, in v. 3^{b} לְפָנָיו, in v. 4^{a} נְתִיבָתִי. Zu v. 3^{a} vgl. 102 1, zu v. 4^{a} 77 4. In v. 3^{a} sollte man vielleicht לְפָנֶיךָ schreiben. Jahwes Wissen v. 4^{a} bezieht sich auf des Dichters Not, nicht auf seinen Lebenswandel, daher der »Pfad« zu streichen.

4^{b} **5** Ist der Dichter in die Falle geraten oder droht sie nur? s. zu v. 8. Ob הַבֵּיט (mit inkorrektem ־) Imp. oder Inf. abs. sein soll, läßt sich nicht ersehen; in letzterem Falle ist der Dichter Subjekt. מַכִּיר ist eigentlich der, der mich erkennt, anerkennt, mich als Zugehörigen ansieht, für den er eintreten muß (Rt 2 19). Der Begriff »nach rechts« fordert durchaus ein »nach links«, שְׂמֹאל, als Gegensatz, das denn auch von mehreren Exegeten hinzugesetzt, besser aber für das ungeschickte ראה eingesetzt wird. »Verloren ist die Zuflucht« nach Hi 11 20.

6 7$^{a\,b}$ Vor dem אַתָּה v. 6 wird ein אֵלֶיךָ ausgefallen sein. V. 7^{b} ganz wie 79 8. Es kommt einem oft so vor, als ob die Psalmisten sich gegenseitig fleißig gelesen hätten, manche Wendung mag freilich auch im gewöhnlichen Leben zu hören gewesen sein.

7$^{c\,d}$ **8** Ob der Kerker im wörtlichen oder bildlichen Sinne gemeint sei, läßt sich nicht recht ersehen; mir scheint das letztere wahrscheinlicher, da sich der Dichter über eine eigentliche Gefangensetzung wohl ausführlicher ausgelassen hätte. Er geht noch seinen Weg v. 4, wird verfolgt v. 7, wird also in einen Prozeß verwickelt sein, aber noch nicht verurteilt. יַכְתִּרוּ v. 8^{b}, oder besser nach Ktib יִכְתְּרוּ (Hi 36 2) wird von der LXX richtig mit »warten auf« übersetzt, denn das Umringen, das manche darin finden, gibt keinen vernünftigen Sinn; setzt man hinzu: mit Glückwünschen umringen, so spricht der Exeget, nicht der Dichter. כְּתֶר ist nicht

Rette mich vor meinen Verfolgern, *Denn sie sind zu stark für mich;*
8Führe aus dem Kerker meine Seele, *Zu loben deinen Namen!*
Bei mir harren die Gerechten, *Daß du es mir gut machst.*

Ps 143 *1Jahwe, höre mein Gebet,*
Horch auf mein Gnadewerben,
In deiner Treue erhöre mich,
In deiner Gerechtigkeit!

2Und nicht [in deinem Zorn] komme
Ins Gericht mit deinem Knecht!
Denn nicht gerecht ist [noch rein]
Vor dir, was lebt.

mit לְ konstruiert, weil man nicht auf den Dichter wartet, als ob er etwas tun werde oder solle; das, worauf man wartet, liegt in dem Satz mit בִּי ausgedrückt: darauf, daß Gott dem Dichter Genugtuung verschafft. Das בִּי bedeutet: an mir; die Gerechten wollen an meinem Geschick erkennen, ob Jahwe zum Einschreiten bereit ist. Offenbar sind die Gesinnungsgenossen des Dichters oder die, die er dafür hält, nicht in der Lage, ihm mit der Tat zu helfen, aber seine Sache ist auch die ihrige.

Der Verf. mag ein angesehener oder hochgestellter Mann gewesen sein, der der Parteiwut zum Opfer fiel; Näheres erfährt man leider nicht. Der Psalm macht keinen unsympathischen Eindruck; der Verf. schimpft nicht und rühmt sich nicht.

Psalm 143.

3. 3. 3. 2. Der Dichter bittet, von Gott gnädig behandelt und auf ebenem Weg geleitet und vor den Feinden gerettet zu werden. Der siebente Bußpsalm der Kirche (s. zu Ps 6).

1 Jahwe wolle den Dichter erhören in seiner Treue und seiner Gerechtigkeit. Die Anwendung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit als eines Synonymums von Treue ist, obgleich durchaus nicht selten, hier sehr bemerkenswert, ja auffallend, wenn

2 echt ist, woran doch wohl, trotz einiger Unregelmäßigkeit in der Form, nicht zu zweifeln ist. Denn wenn Gott gebeten wird, nicht mit dem Menschen ins Gericht zu gehen, so sollte man eher den Zusatz erwarten, Gott möge nicht nach seiner Gerechtigkeit verfahren (und es gibt Exegeten, die dergleichen wirklich hinzusetzen, weil sie bei v. 2 den ersten Vers schon wieder vergessen haben). Der Dichter aber appelliert in demselben Atem, wo er Gott bittet, vom Gericht abzusehen, an Gottes Gerechtigkeit, offenbar, weil er bei dem Gericht an Gottes Zorn, bei der »Gerechtigkeit« an Gottes treuen Beistand denkt. Deutlicher konnte er gar nicht zeigen, daß für die Frommen seit Deuterojesaia die göttliche Gerechtigkeit sich mit Gnade und Heil deckt. Da übrigens beide Disticha in v. 2 zu kurz sind, so nehme ich an, daß in dem ersten

3 *Denn der Feind verfolgt meine Seele,*
Zermalmt zur Erde mein Leben,
Läßt mich wohnen in Finsternissen
Wie ewig Tote.

4 *Und es verschmachtet bei mir mein Geist,*
In meinem Inneren erstarrt mein Herz;
5 *Ich denk' an frühere Tage, sinne nach*
Ueber all dein Tun.

Ueber das Werk deiner Hände denke ich nach,
6 *Habe ausgebreitet zu dir meine Hände,*
Meine Seele ist wie ein lechzendes Land für dich,
7 *Eilends erhöre mich!*

Jahwe, es vergeht mein Geist,
Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
[Damit du nicht schweigst] und ich gleich werde
Den zur Grube Fahrenden!

---

ein בְּאַפֶּךָ hinter אַל ausgefallen ist, vgl. 6 2 38 2 Jer 10 24, im zweiten etwa ein וְלֹא יְוַכֶּה, vgl. Hi 25 4 Ps 51 6, ist doch der ganze Psalm eine Zusammenstellung von Reminiszenzen. Zu v. 2a vgl. noch Hi 14 3b, zu v. 2b Hi 4 17 usw.

3 Wer v. 2 für unecht hält, könnte sich darauf berufen, daß das כִּי v. 3 die Bitte v. 1 begründet; hält man v. 2 fest, muß man wohl annehmen, daß der Verf. die feindliche Verfolgung als eine Wirkung von Gottes Zorn über ihn ansieht. V. 3a ist Nachahmung von 7 6; v. 3b ist wörtlich aus Thr 3 6 genommen. Wer der Feind ist und was er eigentlich dem Verf. angetan hat, das bringt man nicht heraus; hat er ihn in Haft gesetzt? oder ist die Finsternis nur ein Bild des Unglücks? Nach v. 10 ff. scheint der Verf. nicht im Gefängnis zu sein.

4 5a b Zu v. 4a vgl. 77 4 142 4; v. 5a b ist Nachahmung von 77 6 12 13. Hier ist vielleicht einfach יְמֵי קֶדֶם zu schreiben, da das Metrum überlastet ist. In Ps 77 sind mit den früheren Tagen die Tage des Mose gemeint, ob auch hier? Vielleicht denkt der Verf. daran, daß in der Zeit der Väter Jahwe immer zum Helfen bereit war vgl. 22 4—6.

5c—7a Der Gedanke an Jahwes früheres Verhalten gegen Israel belebt, wie es scheint, in dem Verf. das Verlangen und die Hoffnung, ein ähnliches Wunder auch an sich erleben zu dürfen. V. 5c nach 77 13b; v. 9 ahmt 63 5 2 nach. Die Bitte v. 7a ist sehr häufig in den Psalmen.

7 (von יהוה an). Der erste Stichos wie z. B. 84 3; da gewöhnlich bei כָּלָה in diesem Sinne ein entferntes Obj. mit לְ steht, so könnte hier ein לְךָ ausgefallen sein vgl. v. 6b. Der zweite Stichos kommt wieder in sehr vielen Psalmen vor. Der dritte Stichos ist kaum zu konstruieren; da er aus 28 1 entlehnt ist, so ist vermutlich das unentbehrliche פֶּן תֶּחֱרַשׁ nur vom Abschreiber vergessen.

8 Sättige mich bald mit deiner Gnade,
Laß mich wissen den Weg, den ich gehen soll!
Denn zu dir erhebe ich meine Hände,
Und auf dich vertraue ich.

9 Rette mich von meinen Feinden,
Jahwe, zu dir habe ich mich geflüchtet.
10 Lehre mich deinen Willen zu tun,
Denn du bist mein Gott.

Dein guter Geist führe mich,
Jahwe, auf ebenem Wege;
11 Um deines Namens willen belebe mich
In deiner Gerechtigkeit!

Bringe aus der Not meine Seele
12 Und vernichte in deiner Gnade meine Feinde
Und laß umkommen alle Bedränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

---

8 Aus sachlichen und metrischen Gründen halte ich dafür, daß v. 8b in der Form וּבְדֶ֣רֶךְ בָּ֭טַחְתִּי hinter v. 8d gehört, vgl. 25 1 2, woher beide Stichen entlehnt sind. Für הַשְׁמִיעֵ֣נִי schreibt man wohl besser הַשְׁבִּיעֵ֣נִי vgl. 90 14. Zu v. 8c vgl. 32 8; der »Weg, den ich gehen soll«, muß wohl nach v. 10 im moralischen Sinn verstanden werden; die korrekte Haltung dem Gesetze gegenüber ist der beste Weg zur Rettung. Ob der Verf. diese Gedankenverbindung beabsichtigt hat, weiß ich freilich nicht so sicher, denn das Nachdenken ist augenscheinlich trotz v. 5 nicht seine starke Seite; er hätte Exeget werden müssen.

9 10a In v. 9b l. נָסָ֥תִּי für כסתי (nach Jes 10 3) vgl. die LXX.

10b **11**a (bis צִ֝֗דְקָתֶֽךָ). Die Versetzung des Vokativs יהוה aus dem 3. in den 2. Stichos verlangt das Metrum. Vor dem Adj. טוֹבָ֑ה sollte der Artikel stehen (s. Ges.-K.[26] § 126z). Für אֶ֫רֶץ lies אֹ֫רַח nach 27 11 mit Hupfeld. Zu dem »guten Geist« vgl. den »bösen Geist« I Sam 16 14; s. außerdem zu Ps 51 13. In Neh 9 20 führt der gute Geist die Israeliten in der Wüste, hier den Einzelnen. In Erzählungen pflegt er zum Engel zu werden, etwas ähnliches mag auch unser Verf. meinen, weil er von der Führung auf »ebenem Wege«, auf hindernislosem und gefahrlosem Wege redet.

11b **12** Durch seine Gnade möge Jahwe des Verf.s Feinde vernichten! Man sollte fast בַּחֲמָתְךָ, in deinem Grimm, als ursprünglich vermuten, die Gnade wirkt in solchem Zusammenhang abscheulich. Aber leider kann man diesem Autor viel zutrauen.

Der Psalm ist eine Blumenlese aus allen möglichen Klageliedern, darunter sehr jungen, und es wird dem Leser schwer, solche Klagen ernst zu nehmen; wer die Verwünschungen v. 12 als Bußpsalm betet, muß ein ganz eigenartiges Reuegefühl haben. Aber der Psalm ist überhaupt kein Bußpsalm, auch dann nicht, wenn v. 2 wirklich echt ist.

Ps 144 A [1] *Gelobt sei Jahwe, mein Fels,*
[Und erhaben der Gott meines Heils,]
Der meine Hände übt zum Kampf,
Meine Finger zur Schlacht.

[2] *Mein Hort und meine Burg,*
Meine Feste und Freistadt mir,
Mein Schild und worauf ich traue,
Der mir Völker unterwirft.
[3] *Jahwe, was ist der Mensch, daß du ihn kennst, Der Sterbliche, daß du sein achtest!*
[4] *Der Mensch gleicht dem Hauch, Seine Tage sind wie ein vorübergehender Schatten.*

[5] *Jahwe, neige den Himmel und fahre herab,*
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen!
[6] *Blitze deine Blitze und zerstreue sie,*
Schicke deine Pfeile und jage sie!
[7] *Strecke deine Hand aus der Höhe*
[Und ziehe mich] aus großen Wassern — — — —

Psalm 144 1—8.

3. 3 | 3. 3. Eine liturgische Zusammenstellung aus Worten des 18. Psalms, in denen Jahwes Schutz gepriesen und erbeten wird. Ein Bruchstück.

1 V. 1[a] aus 18 47, aus welcher Stelle auch der fehlende zweite Stichos oben ergänzt ist. V. 1[b c] nach 18 35. Die Finger sind zu üben für das Bogenschießen.

2 Die ersten drei Stichen aus 18 3, der vierte aus 18 48. חַסְדִּי ist jedenfalls ein Schreibfehler, am wahrscheinlichsten für סַלְעִי (wenn 18 3 nicht wäre, würde man etwa מחסי daraus machen). עַמִּי volkstümlich für עַמִּים.

3 4 läßt sich mit dem Uebrigen nicht in Verbindung bringen. V. 3 ist Variation von 8 5, v. 4[a] von 39 6 12 oder 62 10, v. 4[b] von Hi 14 2. Der Vierzeiler kann mit seinen Betrachtungen über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Menschen nicht einmal ein Randzitat zu diesem Psalm gewesen, sondern nur durch Zufall, vielleicht weil hier gerade ein freier Platz für ihn war, an seinen jetzigen Ort geraten sein. Die beiden ו vor den Verben in v. 3 sind möglicherweise aus ך entstanden vgl. 8 5. Ein ähnlicher zugesetzter Spruch fand sich 89 48 49. Es gibt im AT ziemlich viele Zusätze der Art, die man weniger den Sammlern und Abschreibern als den Besitzern der Bücher zuzuschreiben hat.

5 6 V. 5[a] aus 18 10[a], v. 5[b] aus 104 32[b], v. 6 aus 18 15. Die Suffixe der Verben von v. 6 beziehen sich auf die Blitze (l. בְּרָקֶיךָ) und Pfeile, da bisher keine Gegner genannt sind.

7 8 enthält zunächst ein verstümmeltes Distichon aus 18 17, dessen zweiter Stichos durch הַמְשֵׁנִי zu vervollständigen ist; l. ferner mit LXX den Sing. יָדְךָ. Damit bricht das Gedicht ab, denn der Vierzeiler, der

Ps 144 B 9 *Ich will ein neues Lied dir singen,*
Auf zehnsaitiger Harfe dir spielen,
10 *Der den Königen Sieg gibt,*
Rettet seinen Knecht vor dem scharfen Schwert.

11 *Reiße mich heraus und rette mich*
Aus der Hand der Barbaren,
Deren Mund Trug redet
Und deren Rechte eine Lügenrechte ist!

Ps 144 C 12 *Unsere Söhne wie Pflanzreiser,*
Aufgezogen auf ihren Beeten,
Unsere Töchter wie Bildsäulchen,
Ausgeschnitzt als Palastbildwerk.

---

noch in v. 7 8 steckt, ist identisch mit v. 11 und nach v. 7a wohl nur gesetzt, um die Lücke zu stopfen, wenn nicht einfach ein Versehen vorliegt. Es gibt freilich noch andere Lösungen, deren eine zu v. 9—11 erwähnt werden soll, eine andere zu v. 12—15.

Es liegt auf der Hand, daß Ps 144 A nur eine Adaptierung von Ps 18 für irgend einen besonderen Zweck, etwa ein Königsopfer oder dgl., also noch jünger als jener junge Psalm ist und gewiß nicht lange vor der Zusammenstellung des Psalters entstanden. Ps 18 mochte für gewöhnlich zu lang für die Liturgie sein, auch nicht in allen seinen Teilen für alle Fälle passen.

Psalm 144 9—11.

3. 3 | 3. 3. Liturgische Komposition; Bitte des Königs um Schutz gegen die treulosen Barbaren.

9 10 V. 9 wie 33 2 3; der Vers gehört natürlich an den Anfang eines Liedes. V. 10a nach 18 51a. V. 10b ist überladen und das אֶת־דָּוִד als törichte Glosse zu עַבְדֶּךָ zu streichen (vgl. zu 18 51c). פָּצָה, herausreißen, aus dem Aramäischen oder Arabischen.

11 Die Rechte ist hier die Schwurhand, wie im Arabischen. Die Barbaren spielen auch 18 45 ihre Rolle; hier werden vor allem die Araber gemeint sein, die gefährlichsten Gegner des Alexander Jannäus; der Schwächere liebt seinen Ueberwinder der Treulosigkeit zu zeihen.

Daß dieser Psalm dem vorhergehenden angehängt ist, könnte man sich einfach damit erklären, daß beide in den Ritualbüchern ohne Zwischenraum aufeinander folgten. Vielleicht ist auch v. 9—11 ein Gelegenheitsnachtrag zur Liturgie aus der Zeit der arabischen Gefahr. Dann könnte man in v. 7 8 die kürzere, unselbständige, in v. 9—11 die zu einem selbständigen Gesangsstück erweiterte Fassung der Fürbitte erblicken.

Psalm 144 12—15.

3. 3 | 3. 3. Ein Bruchstück, das das Gedeihen eines Volkes, dessen Gott Jahwe ist, schildert.

13 Unsere Speicher voll,
Spendend von Art zu Art,
Unsere Schafe Tausende bringend,
Verzehntausendfacht auf unseren Triften.

14 Kein Unfall und kein Ausfall,
Und kein Geschrei auf unseren Märkten!
15 Glücklich das Volk, dem es also geht,
Glücklich das Volk, dessen Gott Jahwe ist.

12 אֲשֶׁר ist ein Rest entweder von dem verlorenen Anfang dieses Gedichtes oder von der Fortsetzung von v. 9—11 (vgl. das אֲשֶׁר v. 11b); s. noch die Schlußbem. unten; jedenfalls gehört es nicht zu dem ersten Vierzeiler. In v. 12a l. בַּעֲרוּגוֹתָם, auf ihren (der Pflanzen) Beeten, denn das בַּעֲטֵרֵיהֶם, das natürlich mit zum Prädikat gehört, wäre ein abgeschmackter Zusatz: wann sollten denn die Kinder großgemacht werden wenn nicht im Kindesalter? Zu עֲרוּגָה vgl. z. B. Hes 17 10. זָוִית ist ein kleiner Pfeiler, wie er z. B. an den abgeschrägten Ecken des Altars ausgespart war (Sach 9 15) und offenbar häufig im Getäfel von Palastsälen dazu diente, Simse u. dgl. zu stützen. In der weltlichen Baukunst, der griechischen, waren diese Pfeiler zu zierlichen weiblichen Figuren, Karyatiden, ausgeschnitzt; nur so erklärt sich der Vergleich. תַּבְנִית ist Akk. der näheren Bestimmung; daß jemand הֵיכָל mit »Tempel« übersetzt, hängt ja wohl mit dem Kommentatorenschlaf zusammen.

13 זָן, aus dem Aramäischen, stammt nach Nöldeke ursprünglich aus dem Persischen. Zu פּוּק s. zu 140 9. מְזֹנֵינוּ muß im Sing. מָזוֹן heißen; Wellh. will für dies ἅπ. λεγ. מְזוֹנֵינוּ schreiben, was dann an זָן anklingen würde.

14 15 V. 14a ist unverständlich. Wörtlich: unsere Stammeshäupter (oder: unsere Vertrauten) belastet; auch wenn man אַלְפֵינוּ, unsere Rinder, daraus macht, kommt nichts Vernünftiges heraus. Denn das Part. müßte im Fem. stehen, wenn das Wort »trächtig« bedeuten sollte; ist vom Lasttragen die Rede, so fehlt gerade das, worauf es ankommt, nämlich Angabe dessen, was die Rinder tragen. Ich halte den Stichos für eine verdorbene Variante zu מאליפות מרבבות v. 13. In v. 14b muß יוֹצֵאת etwa bedeuten: das, was fortgeht, ausfällt, Verlust in Handel und Wandel, Gegensatz zu תְּבוּאָה, dem, was »einkommt«. Nach (einer noch dazu falschen Erklärung von) Am 4 3 gedeutet: keine Bresche (!) und keine (Frau), die (durch die Bresche!) hinausgeht, wäre die Stelle für keinen Leser verständlich gewesen; das Publikum dieses Dichters war gewiß noch von keiner Exegese um seinen natürlichen Verstand gebracht. V. 14c wie Jes 24 11: Geschrei über ein Unglück, z. B. plötzlichen Todesfall, mißratene Ernte u. dgl. All dieses Glück, sagt das Schlußdistichon, kommt von Jahwe.

Das hübsche Gedicht v. 12—15, das mit v. 1—11 nicht das mindeste zu tun hat, erinnert an Ps 127 128 133 und weckt wieder das Bedauern, daß wir von dieser Art

Ps 145 א [1]*Ich will dich erheben, mein Gott, o König,*
Und deinen Namen preisen für immer und ewig;
ב [2]*Zu aller Zeit will ich dich preisen*
Und deinen Namen loben für immer und ewig.

ג [3]*Groß ist Jahwe und sehr gelobt*
Und seine Größe unerforschlich;
ד [4]*Geschlecht auf Geschlecht rühmt deine Werke,*
Und deine Stärke künden sie.

ה [5]*Von der hehren Herrlichkeit deiner Hoheit reden sie*
[Und] deine Wunder besingen sie.
ו [6]*Und die Kraft deiner furchtbaren Taten sagen sie aus*
Und deine Großtaten erzählen sie.

ז [7]*Das Gedächtnis der Fülle deiner Güte sprechen sie aus,*
Und deine Gerechtigkeit bejubeln sie.
ח [8]*Gnädig und barmherzig bist du, Jahwe,*
Langmütig und groß an Gnade.

ט [9]*Gütig ist Jahwe gegen alle [die auf ihn harren,]*
Und sein Erbarmen geht auf alle seine Geschöpfe.
י [10]*Es loben dich, Jahwe, alle deine Geschöpfe,*
Und deine Frommen preisen dich.

Dichtung nicht mehr haben. Die Sprache pflegt in solchen Dichtungen besonders stark aramäisch gefärbt zu sein. Nicht ganz unmöglich scheint es mir, daß v. 9 ursprünglich zu v. 12—15 gehörte; das אֲשֶׁר v. 12 wäre dann der Rest eines zu v. 9 gehörenden Distichons (oder mehrerer), das einen ähnlichen Sinn wie v. 15 gehabt haben könnte. In diesem Falle würde v. 1—7a 10 und 11 (= 8b) Ein Gedicht gebildet haben und v. 10 f. die Korrektur von v. 8b gewesen sein.

Psalm 145.

4. 4 | 4. 4. Alphabetischer Psalm. Jahwe ist groß und gnädig, nahe denen, die ihn anrufen.

1 2 א, ב. Der Ausdruck »mein Gott, du König« nur hier. In v. 2 ist aus metrischen Gründen הַיּוֹם zu lesen. Eine Wiederholung nach der anderen!

3 4 ג, ד. V. 3a wie 48 2. V. 4a matte Nachbildung von 19 3.

5 6 ה, ו. In v. 5 l. für וְדִבְרֵי nach LXX יְדַבְּרוּ als Schluß von v. 5a. Auch in v. 5b und v. 6b ist die 3. p. plur., die die LXX hat, vorzuziehen: יָשִׂיחוּן und יְסַפְּרוּן. In v. 6b mag גְּדֻלֹּתֶיךָ des Ktib etwas besser als die Verbesserung des Qre sein. V. 5a zeigt, daß Häufung hochtönender Worte nicht immer wirkungsvoll ist.

7 8 ז, ח. Für רַב v. 7a l. nach der LXX רָבּוּ־. הַבִּיעַ bedeutet bei den alten Schriftstellern »ekstatisch reden«, bei den späten nur noch »reden«. V. 8 aus Ex 34 6; in v. 8a, wo eine Hebung fehlt, kann man mit Bickell ein אַתָּה einsetzen.

כ [11]*Die Herrlichkeit deines Königtums sagen sie aus,*
Und von deiner Stärke reden sie,
ל [12]*Bekannt zu machen den Menschen deine Stärke*
Und die hehre Herrlichkeit deines Königtums.

מ [13]*Dein Königtum ist ein Königtum aller Ewigkeiten,*
Und deine Herrschaft bleibt in allen Geschlechtern.
נ *[Zuverlässig ist Jahwe in allen seinen Worten*
Und liebevoll in allen seinen Werken].

ס [14]*Jahwe stützt alle Fallenden*
Und richtet alle Gekrümmten auf.
ע [15]*Aller Augen warten auf dich,*
Und du gibst ihre Speise zu seiner Zeit.

פ [16]*Du öffnest deine Hand*
Und sättigest alles Lebendige mit Wohlgefallen.
צ [17]*Gerecht ist Jahwe in allen seinen Wegen*
Und liebevoll in allen seinen Werken.

ק [18]*Nahe ist Jahwe allen, die ihn rufen,*
Allen, die ihn in Wahrheit rufen.
ר [19]*Das Wohlgefallen derer, die ihn fürchten, führt er aus,*
Und ihr Schreien hört er und rettet sie.

---

9 10 ט, י. Für לְכָל übersetzt die LXX etwa לְמִיחֲלִים; vielleicht ist dies Part. wegen Aehnlichkeit mit dem folgenden Wort ausgefallen. מַעֲשָׂיו bedeutet bei diesem Autor bald Gottes Werke, bald seine Geschöpfe.

11 12 אָמַר und דִּבֶּר haben bei älteren Schriftstellern als intrans. Verben Wörter derselben Wurzel oder wenigstens derselben Bedeutung zum Objekt, bei diesem Autor jedes beliebige Objekt. In v. 12 ist das ו der beiden Suffixe jedes Mal mit LXX in ך zu verwandeln, da die Umgebung überall die 2. pers. hat. Das Königreich Gottes ist hier nicht im eschatologischen Sinne, sondern als seine gegenwärtige Herrschaft über die Natur und Menschenwelt gedacht.

13 מ, [נ]. V. 13 ist wörtliche Uebersetzung aus dem Aramäischen von Dan 3 33 4 31. Das Distichon mit : ist im MT, aber nicht in LXX ausgefallen; der erste Stichos lautet: נֶאֱמָן יְהוָה בִּדְבָרָיו, der zweite ist wörtlich gleich v. 17b, vgl. die Wiederholungen in v. 1 und 2.

14 15 ס, ע. In v. 14 mögen die Partizipien als Substantive aufzufassen sein: ein Stützer den Fallenden usw., doch kann auch die aramaisierende Konstruktion mit לְ statt des Akk. vorliegen. V. 15 nach 104 27; nach diesem Vorbild und nach LXX ist להם in v. 15b zu streichen.

16 17 פ, צ. V. 16 nach 104 28b. Vor dem אֶת־ v. 16a ist, wie LXX zeigt, אַתָּה ausgefallen. רָצוֹן, Wohlgefallen, bedeutet hier wohl das, was wohlgefällt s. v. 19 (104 28: טוֹב, Gutes); so oft in den Proverbien.

ש [20]*Jahwe bewahrt alle, die ihn lieben,*
Aber die Gottlosen vertilgt er.
ת [21]*Das Lob Jahwes redet mein Mund,*
Und alles Fleisch segne seinen heiligen Namen!

Ps 146 [1]*Halleluja, Halleluja!*
Lobe Jahwe, meine Seele!
[2]*Loben will ich Jahwe, so lange ich lebe,*
Singen meinem Gotte, so lange ich bin.

[3]*Verlaßt euch nicht auf Fürsten,*
Auf einen Menschen, der keine Hilfe hat;
[4]*Er wird zurückkehren zu seiner Erde,*
[Und] untergehen werden seine Pläne.

[5]*Glücklich, dessen Hilfe Jakobs Gott ist,*
Dessen Hoffnung auf Jahwe, seinen Gott, steht,
[6]*Den, der gemacht hat Himmel und Erde,*
Das Meer und alles, was darin ist.

---

18 19 ק, ר. Zu v. 18 vgl. 34 19. רְצוֹן יְרֵאָיו v. 19: das, was seinen Verehrern lieb ist; hinter dem Verbum könnte ein יהוה ausgefallen sein.

20 21 Der Schluß לְעוֹלָם וָעֶד geht nicht mehr in den Vers und wird der andächtige Zusatz eines Abschreibers oder Lesers sein.

Eine Kompilation aus zum Teil sehr jungen Schriften und Psalmen, ohne erkennbare Disposition.

Psalm 146.

3. 3 | 3. 3. Lob Jahwes, der allein helfen kann, und Aufzählung seiner Wohltaten, besonders gegen die Unglücklichen.

1 2 Die erste Strophe hat nur drei Stichen, aber vielleicht gilt das doppelt zu lesende Halleluja als erster. V. 1 wie 103 1 104 1. V. 2 wie 104 33.

3 4 V. 3 nach 118 8 9. V. 4 ist identisch mit I Mak 2 63b, nur daß an letzterer Stelle תֵּצֵא רוּחוֹ und בַּיּוֹם הַהוּא fehlt, gerade die Elemente, die die Stichen überfüllen und schon deswegen von Bickell gestrichen worden sind. Mag der Verf. von I Mak unseren Psalmisten oder dieser jenen zitieren, so wird auf jeden Fall Bickells Emendation durch einen solchen Tatbestand bestätigt. עֶשְׁתֹּנֹתָיו nur hier, aus dem Aramäischen.

5 6a b V. 5 nach 144 15. Das ב von בעזרי ist wohl durch Dittographie entstanden. שִׂבְרוֹ wieder aramäisch (119 116). בָּם in Himmel, Erde und Meer.

6c 7 Die aufgeführten Guttaten Jahwes, durch den allgemeinen Satz von seiner Treue v. 6c eingeleitet, sind ziemlich bunt durcheinander gewürfelt und möglicherweise von fremder Hand vermehrt. V. 7a aus 103 6. Daß die Gefangenen an die Hungrigen angeschlossen sind, läßt sich dar-

Er bewahrt Treue auf ewig,
7 Schafft Recht den Unterdrückten,
Gibt Brot den Hungrigen,
Jahwe macht frei die Gefangenen.

8 Jahwe öffnet [die Augen] der Blinden,
Jahwe richtet auf die Gekrümmten;
9 Jahwe bewahrt die Fremdlinge,
Hilft der Waise und Witwe auf.

8c Jahwe liebt die Gerechten,
9c Aber den Weg der Gottlosen verkehrt er.
10 Herrschen wird Jahwe in Ewigkeit,
Dein Gott, Zion, für und für.

Ps 147 A *1 Lobt Jahwe, denn fein ist's ihn besingen,*
Unserem Gotte ziemt Lobgesang.
2 Es baut Jahwe Jerusalem auf,
Die Versprengten Israels sammelt er.

---

aus erklären, daß sie leicht vor Hunger umkamen, wenn nicht ihre Freunde oder mitleidige Seelen sich ihrer annahmen. מַתִּיר wie 105 20.

8a b 9a b V. 8c wird von BICKELL mit Recht vor v. 9c gesetzt. In v. 8a ist wohl עֵין vor עִוְרִים ausgefallen. V. 8b wie 145 14b. Die גֵּרִים v. 9a sind natürlich nicht Proselyten, wie LXX meint, sondern schutzbedürftige Niedergelassene, die auch 94 7 (und überhaupt oft) mit den Witwen zusammengestellt werden und die, weil ohne Rückhalt in der Bürgerschaft, Schutzbefohlene der Gottheit waren: Ergänzung der mangelhaften Justiz durch die Religion.

8c 9c 10 Die Gerechten und die Abtrünnigen stehen in deutlicher Beziehung zu einander. יְעַוֵּת, er »krümmt« ihren Weg (während die Frommen auf ebenem Wege geleitet werden 143 10); יְעַוֵּת soll wohl auf die Krummheit ihres moralischen Lebenswandels anspielen. Indessen könnte der Verf. יְאַבֵּד geschrieben haben vgl. LXX. V. 10a wie Ex 15 18a. Der Gott Zions v. 10b wie der Gott Jakobs v. 5a. Das Halleluja am Schluß vom Liturgen.

Eine Sammlung von Zitaten wie der vorhergehende Psalm, wie zum Auswendiglernen zusammengestellt.

Psalm 147 1—3 6.

3. 3 | 3. 3. Lob Jahwes, der Israel wiederherstellt und Unglücklichen wieder aufhilft.

1 2 Der MT sieht טוֹב v. 1 als Prädikat zu יְהֹוָה an; sein וְמִרְהָ soll Imp. Piel mit אֱלֹהֵינוּ als Objekt sein, auf das sich wieder נָעִים als Prädikat bezieht. Die Urheber dieses Textes können sich zwar für das erstere auf 136 1 ff. berufen, für das zweite auch, zwar etwas weniger gut, auf 135 3,

[3]*Er heilt Herzgebrochene*
Und verbindet ihre Wunden;
[6]*Es hilft Jahwe Demütigen auf,*
Erniedrigt Gottlose bis zur Erde.

Ps 147 B [7]*Stimmt Jahwen an mit Lobgesang,*
Singt unserem Gott zur Zither!
[4]*Der die Zahl den Sternen zuteilt,*
Ihnen allen Namen giebt.

---

trotzdem ist das Ganze unbefriedigend, denn der erste Stichos ist zu kurz, und das Schlußsätzchen »Lobgesang gebührt« steht in der Luft. Viel natürlicher ist der Text der LXX; ich streiche mit ihr das כִּי נָעִים und schreibe vorher וְזַמְּרוּ לֵאלֹהֵינוּ, das erste Wort gehört zum ersten Stichos. Zum zweiten Stichos vgl. 65 2. V. 2b nach Jes 56 8, mit dem späten Wort נִדָּחֵי; נִדָּחַי, ohne dag. f. im ד, kommt gleichwohl von נָדַח (nicht von דָּחָה). Die Sammlung der Versprengten Israels ist nie erfolgt, Einzelfälle vielleicht ausgenommen, und wird auch Jes 56 als Zukunftserwartung behandelt, darum wird auch die Erbauung Jerusalems nach Jes 60 usw. im Sinne der eschatologischen Hoffnungen gemeint sein.

3 6 Die Verse 4 und 5 gehören nicht in diesen Zusammenhang, sondern in das folgende Gedicht zwischen v. 7 und 8; dagegen stimmen v. 3 und 6 gut mit einander, und in v. 6b erhält das Gedichtchen eine Art Abschluß. V. 3 nach Jes 61 1; die Partizipien wie 145 14, der Wechsel zwischen dem mit dem Artikel und dem mit Jahwe gebildeten Partizipialsatz wie in 146 6b ff.

Harmlose doxologische Komposition, aus der Lektüre Tritojesaias erwachsen.

Psalm 147 7 4 5 8—11.

3. 3 | 3. 3. Lob Jahwes wegen seines Waltens in der Natur.

7 4 עָנָה anstimmen, singen. Es ist vielleicht nicht notwendig, aber doch überwiegend wahrscheinlich, daß mit dieser Aufforderung zum Singen ein neues Lied beginnt; auch der Inhalt des Gedichtes trennt es vom vorhergehenden. Ebenso ist es klar, daß v. 4 und 5, die an ihrer jetzigen Stelle den Zusammenhang unterbrechen, hierher gehören. מוֹנֶה v. 4: Jahwe gibt jedem Stern oder Sternbild eine bestimmte Zahl und regelt dadurch ihre Ordnung und ihren Marsch, gibt ihnen zu gleichem Zweck Namen, mit denen er sie nach Jes 40 26 aufruft, wenn er allnächtlich seine Heerscharen an sich vorüberziehen läßt. Eine gewisse Kenntnis der Sterne hatten die Israeliten schon im Altertum, seit der babylonischen und griechischen Zeit mehrte sie sich, wie man besonders aus dem Buch Henoch ersieht. Der Verf. scheint übrigens zu meinen, daß die Sterne wirklich so heißen, wie sie genannt werden, Bär, Stier, usw.

5 8a b V. 5a nach Jes 40 26, v. 5b nach Jes 40 28 (Ps 145 3). מִסְפָּר v. 5b ist nur aus versehentlicher Wiederholung dieses Wortes in v. 4 zu er-

5 Groß ist unser Herr und reich an Kraft,
Seine Einsicht unerforschlich,
8 Der den Himmel bedeckt mit Wolken,
Der Erde Regen bereitet.

Der auf den Bergen Gras sprossen läßt
[Und Kraut für die Arbeitstiere des Menschen],
9 Der dem Vieh sein Futter gibt,
Den jungen Raben, wenn sie rufen.

10 Nicht an der Kraft des Rosses hat er Gefallen,
Nicht an den Schenkeln des Mannes Freude;
Freude hat Jahwe an denen, die ihn fürchten,
An denen, die auf seine Gnade harren.

Ps 147 C *12 Preise, Jerusalem, Jahwe,*
Lobe deinen Gott, Zion,
13 Daß er festgemacht hat die Riegel deiner Tore,
Gesegnet deine Söhne in deiner Mitte!

---

klären und muß durch חֶקֶר ersetzt werden. V. 8a b spricht vom Regen, der für Palästina so lebenswichtig ist, daß fast alle Verherrlichungen der Größe Gottes in der Natur sich mit ihm beschäftigen.

8c **9** In v. 8c lies mit LXX בְּהָרִים. Hinter diesem Stichos, der 104 14a wiedergibt, fehlt das parallele Glied, das aber die LXX noch hat und das aus 104 14b entlehnt ist. Zu v. 9 vgl. 104 21; ob der Verf. schon in Hi 38 41 לָעֹרֵב (statt לְעֹרֵב) ausgesprochen hat, steht dahin. אֲשֶׁר v. 9b ist wohl Zeitpartikel: wenn.

10 11 An der Stärke des Rosses hat der Dichter nicht so viel Gefallen wie der des Hiob (Hi 39 19 ff.); er meint, daß kriegerischer Sinn im Gegensatz zu der Demut der Frommen steht, die alles von Jahwe erwarten (v. 11 aus 33 18) und nicht auf die eigene Kraft vertrauen (20 8).

Der Psalm hält sich besonders an Deuterojesaia und Ps 104.

Psalm 147 12—20.

3. 3 | 3. 3. Lobpreisung der Guttaten Jahwes gegen Israel und seiner Größe in der Natur.

12 13 Daß die LXX, die ja überhaupt nicht kritisch ist, die Selbständigkeit des Psalms v. 12—20 nicht erst entdeckt hat, sondern nur ihrer Vorlage folgt, geht daraus hervor, daß bei ihr ein Halleluja ebenso vorhergeht, wie bei 147 A; die Namen der angeblichen Verfasser (Haggai und Sacharja) mag sie ja wie bei Ps 146—148 erst nachträglich hinzugesetzt haben, obwohl auch diese in ihrer Vorlage gestanden haben können.

14 15 Der Psalm muß in einer glücklichen Zeit entstanden sein; wie die Befestigung Jerusalems wiederhergestellt ist, so hat das Land Sicherheit vor Feinden. Man könnte an die spätere Zeit des Johannes

14 Er hat dein Gebiet in Frieden versetzt,
Sättigt dich mit Weizenfett.
15 Er schickt seinen Spruch zur Erde,
Gar eilig läuft sein Wort.

16 Er gibt Schnee wie Wolle,
Reif streut er aus wie Asche;
18 Er schickt sein Wort und schmelzt sie,
Läßt seinen Wind wehn, da rinnen Wasser.

Hyrkanus oder gar an die der Salome denken, die nach der späteren übertreibenden Sage durch ungewöhnliche Fruchtbarkeit ausgezeichnet gewesen sein soll. »Fett des Weizens« wie 81 17. Jahwes Wort wird, in deutlicher Nachahmung, vielleicht auch künstlicher Ausdeutung von Jes 55 10 11, als sein schnell laufender Diener gedacht, wie anderwärts Gnade, Licht, Treue. Er bewirkt durch ihn die physikalischen Vorgänge, gibt durch ihn der Erde die Bedingungen der Fruchtbarkeit, den winterlichen Regen mit Zubehör.

16—18 Schnee und Reif werden zur rechten Zeit wieder durch das »Wort« in Wasser verwandelt v. 18. In Jes 55 ist der Schnee nur ein Bild für das Ausgehen und Wirken des Wortes, hier gehört er mit zu dessen Tätigkeit. Dadurch wird das Wort ähnlich wie die Weisheit in Prv 8 zu einem gewissermaßen selbständig wirkenden Wesen, dessen Tätigkeitsgebiet weit über den altprophetischen Sinn des »Wortes Jahwes« hinausgeht, entsprechend dem Entwicklungsgang der israelitischen Religion, die in der alten Zeit fast nur die Menschen und ihre Geschichte zu Jahwe in Beziehung setzt, aber seit der Zeit Deuterojesajas auch die Vorgänge in der Natur in völlige Abhängigkeit von Jahwe zu bringen sich bemüht. So müssen die Diener des Weltkönigs jetzt Geschäfte übernehmen, die sie ursprünglich nicht hatten. Endlich wird nach dem Prolog des Johannesevangeliums durch das Wort die ganze Welt geschaffen. Wie das Wort seine Aufträge ausführt, darf man wohl nach v. 18 sich so vorstellen, daß es den Naturkräften, hier dem Wind, Gottes Befehle übermittelt und sie so in Bewegung setzt. Hier haben wir also die dynamistische Naturauffassung, den direkten Gegensatz zu der mechanistischen unserer Zeit. V. 17 halte ich für zugesetzt; er spricht vom Hagel, der gewiß nicht zu Jahwes Segnungen gehört, und von der Kälte, gegen die, wie es mit Uebertreibung heißt, niemand Stand halten kann. Derenbourg will v. 17b lesen מַיִם יַעֲמֹדוּ, bleiben die Wasser stehen; da jedoch dann auch לִפְנֵי zu ändern wäre (etwa in מִן oder בְּ), so kommt diese Emendation zu teuer. Das Suff. von v. 18a bezieht sich auf den Schnee und Reif.

19 20 Aber die Vorstellung vom Wort ist noch im Fluß, denn der schnell laufende Diener von v. 15 18 wird in v. 19 wieder zu dem im Gesetz, in Satzungen und Rechten niedergelegten Wort Gottes, damit

19 *Er kündet Jakob sein Wort,*
Seine Satzungen und Rechte Israel:
20 *So hat er keinem Volk getan,*
Und seine Rechte lehrte er sie nicht.
17 *Er wirft sein Eis wie Brocken hin,*
Vor seiner Kälte — wer hält Stand?

Ps 148 1 *Lobet Jahwe vom Himmel her,*
Lobt ihn in den Höhen!
2 *Lobt ihn, alle seine Engel,*
Lobt ihn, sein ganzes Heer!

3 *Lobt ihn, Sonne und Mond,*
Lobt ihn, seine Lichtsterne,
4 *Lobt ihn, Himmel der Himmel*
Und ihr Wasser, die oberhalb des Himmels sind!

übrigens abermals zu etwas, was keineswegs mit dem altprophetischen Wort Gottes übereinkommt. Es ist natürlich nicht gerade schwer, eine Gedankenverbindung zwischen dem Wort, das den Wind in Bewegung setzt, und dem, das den Genuß von Schweinefleisch verbietet, herzustellen, denn die Hausordnung der Natur und die der Menschen, genauer der Juden, hangen eng mit einander zusammen, aber ein guter Autor hätte nicht so mechanisch addiert. Einen verbindenden Gedanken bringt er freilich v. 20 noch nach, wenn auch nur indirekter Weise: die Satzungen, die Jakob erhalten hat, sind eine Segnung, wie die Beschützung Jerusalems v. 12 f. und das Walten Gottes in der Natur; augenscheinlich denkt er an den Lohn, den das Halten der Satzungen davonträgt (19 12). Warum Gott den Nichtjuden die wohltätigen Satzungen nicht gab, sagt der Verf. nicht; von Missionsgedanken keine Spur, kalte, triumphierende Realistik: wir haben nun einmal den Vorzug. In v. 20b l. יְדִעָם, Hiph., mit LXX, ferner מִשְׁפָּטָיו.

Das Gedicht ist wohl rasch hingeworfen und hat vielleicht denselben Verf. wie 147 A und B, benutzt ebenfalls Deuterojesaia und Ps 104.

Psalm 148.

3. 3 | 3. 3. Himmel und Erde und was in ihnen ist, alles soll Jahwe loben, dessen Name allein erhaben ist.

1 2 Das Halleluja vom Liturgen. Die ersten drei Vierzeiler beschäftigen sich mit dem Himmel (v. 1—6), die zweiten drei mit der Erde (v. 7—12), und der Verf. hebt diese Disposition durch sein »vom Himmel her« v. 1 und »von der Erde her« v. 7 ausdrücklich hervor. Zum Loben werden aufgefordert solche Wesen, die dies im eigentlichen Sinne tun können, und solche Größen, die dies nur im uneigentlichen Sinne durch ihr Dasein tun — alle mit demselben Imp. »lobt«. In v. 2 sprich mit Ktib צְבָאוֹ s. zu 103 21.

[5]*Loben sollen sie Jahwes Namen,*
Denn er gebot und sie waren geschaffen,
[6]*Und er stellte sie auf für immer und ewig,*
Gab ein Gesetz, das sie nicht überschreiten.

[7]*Lobt Jahwe von der Erde her,*
Meerungeheuer und alle Fluten,
[8]*Feuer und Hagel, Schnee und Eis,*
Sturmwind, der sein Wort ausführt!

[9]*Ihr Berge und alle Hügel,*
Fruchtbäume und alle Zedern,
[10]*Wildes Getier und alles Vieh,*
Kriechtiere und geflügelte Vögel!

---

3 4 Der »Himmel des Himmels« ist buchstäblich zu verstehen: über dem uns sichtbaren Himmel, der nach v. 4b die überhimmlischen Wasser, die eine Hälfte der uranfänglichen תְּהוֹם, trägt (Gen 1 7), gibt es wieder einen weiteren Himmel und wohl noch mehrere über diesem. Daß die Vorstellung von drei (II Kor 12 2) oder mehr Himmeln schon vor der Zeit Christi existierte, dafür ist nicht bloß diese Stelle ein Beweis (s. noch zu Jes 26 19b).

5 6 Statt der Anrede die 3. pers. zum vorläufigen Abschluß. V. 5 f. nach 33 9. Daß die Himmel »auf ewig« bestehen, soll wohl keinen Widerspruch enthalten gegen die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde; als absolut neu sind diese auch von den Anhängern jener Hoffnung meist nicht gedacht worden, sondern nur als eine Umwandlung der alten Welt. Immerhin läßt sich die Beobachtung machen, daß man, je mehr man mit dem gegenwärtigen Zustand zufrieden war oder den Wunderbau der gegenwärtigen Welt bewunderte, desto weniger die eschatologischen Vorstellungen von dem Umsturz der bestehenden Weltordnung zu Worte kommen ließ (vgl. zu Ps 103). In v. 6b l. mit vielen Exegeten יַעַבְרוּ. Sonne, Mond, Sterne, Jahreszeiten stehen unter festen Gesetzen vgl. Jer 31 35 f. 33 25.

7 8 Jetzt wendet sich der Dichter der unteren Welt zu, der Erde und dem Meer. Die תַּנִּינִים — natürlich nicht die Wasserhosen (Baethgen), sondern, wie überall, die großen Wassertiere — werden vor dem Meere genannt, wie vorhin die Himmelsbewohner vor dem Himmel. Der Rauch v. 8a ist auffällig; daß קִיטוֹר Nebel bedeuten könne, ist etwas zweifelhaft; man schreibt wohl besser mit LXX קֻבָּה oder קִפָּאוֹן. V. 8b wie 104 4.

9 10 Das erste Wort hat in jedem Vers den Artikel, der der ganzen Gruppe von Dingen oder Wesen präsidiert. Die Tiere v. 10 nach Gen 1 24 25, nur daß die Vögel nicht dem Himmel zugewiesen werden, sondern der Erde.

11 12 Zuletzt die Menschen wie in Gen 1. Der Abschluß wird hier einer besonderen Schlußstrophe

11 *Erdenkönige und alle Völker,*
Fürsten und alle Richter der Erde,
12 *Junge Männer und auch Jungfrauen,*
Greise mitsamt Knaben!

13 *Loben sollen sie den Namen Jahwes,*
Denn erhaben ist sein Name allein!
Seine Hoheit geht über Erd' und Himmel,
14 *Lobgesang haben alle seine Frommen.*

Ps 149 1 *Singet Jahwe ein neues Lied,*
Sein Lob in der Versammlung der Frommen!
2 *Es freue sich Israel seines Schöpfers,*
Die Zionssöhne sollen jubeln über ihren König!

3 *Loben sollen sie seinen Namen im Reigentanz,*
Mit Pauke und Zither ihm singen,
4 *Denn Freude hat Jahwe an seinem Volk,*
Schmückt die Demütigen mit Heil.

---

13 14 vorbehalten, die nach allen anderen Dingen und Wesen den Frommen das letzte Wort läßt. In diese Strophe ist ein Distichon vom Rande eingedrungen, das zu dem Inhalt dieses Psalms keine Beziehung hat und sich stilistisch seiner Umgebung nicht anschließt; v. $14^{a\,c}$ gehört vielmehr hinter 149 6.

Ps 148 nimmt sich aus wie eine weitere Ausführung der Schlußstrophen von Ps 103; er benutzt ganz junge Dichtungen und wird für kultische Zwecke zusammengestellt sein wie seine Vorgänger. Solche Psalmen zu verfassen war für jeden Schriftkundigen ein Leichtes.

Psalm 149.

3. 3 | 3. 3. Die Chasidim sollen in ihrer Versammlung, im Reigentanz, auf ihrem Lager Jahwe loben, weil er sie mit Sieg schmückt und ihnen ein Horn erhoben hat, Rache an den Völkern zu üben und ihre Könige in Eisen zu schlagen nach geschriebenem Recht.

1 2 Das Halleluja gehört dem Liturgen. V. 1 variiert Jes 42 10 in charakteristischer Weise: die Juden sollen Jahwes Ruhm singen, weil sie Sieger sind v. 4 und die Heiden züchtigen werden v. 7 ff. Der קְהַל חֲסִידִים meint gewiß dasselbe, was I Mak 2 42 mit der συναγωγὴ Ἀσιδαίων, es sind die Frommen, die »das Gesetz wider alle Macht der Völker und Könige verteidigten«. עֲשָׂיו v. 2 ist wohl Hoheitsplural wie Hi 35 10 (vgl. jedoch Ges.-K.^{26} § 93 ss).

3 4 Zu dem heiligen Reigen vgl. zu 87 7 und 118 27. עֲנָוִים v. 4 übersetzt die LXX richtig mit πραεῖς; die Demütigen oder Sanftmütigen sind aber in diesem Psalm sehr kriegerisch gestimmt, und die יְשׁוּעָה, mit der Jahwe sie ziert und ehrt (פָּאַר, Lieblingsausdruck Tritojesaias vgl. Jes 60 7 9 13 61 3), bedeutet nach v. 6 ff. gewiß kriegerische Erfolge.

5 Jauchzen sollen die Frommen in Ehre,
Jubeln auf ihren Lagern,
6 Erhebung Gottes in ihrer Kehle
Und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand!

148 14 Denn er erhebt ein Horn seinem Volke,
Den Söhnen Israels, dem Volke, das er herzuläßt,
149 7 Rache zu üben an den Heiden,
Züchtigung an den Völkern.

---

5 6 Auch בְּכָבוֹד, in Ehre (nicht: mit Rühmen, was das Wort niemals bedeutet), wird sich auf die Siegerehre beziehen. »Auf ihren Lagern« befremdet im ersten Augenblick, obwohl uns ja auch sonst, so 59 17 119 62, nächtliche Lobgesänge begegnet sind, denn wir haben es hier nicht mit friedlichen Schriftgelehrten, sondern mit den makkabäischen Kriegern zu tun. Vielleicht hat man sich die Sache so zu denken: nach erfochtenem Siege tanzen die Lagergenossen jenen Reigentanz; begibt man sich aber zur Ruhe, so stimmen die eifrigsten Asidäer trotz aller Müdigkeit die sonst gewohnten Lobgesänge an, aber das zweischneidige (nach Jes 41 15) Schwert neben sich. Aehnlich machten es die psalmsingenden Puritaner. Selbst im Kampf vergaßen sie ihr »im Namen Jahwes« (118 10 ff.) nicht; »mit den Händen fochten sie, im Herzen beteten sie« (II Mak 15 27). Die folgende Strophe besteht aus

148 14a c und **149** 7 Die beiden Stichen von 148 14 waren in 149 vergessen und am Rande nachgetragen worden, worauf sie in die falsche Kolumne gerieten. Sie sind infolgedessen von der Punktation nicht ganz richtig behandelt worden; für וַיָּרֶם liest man besser mit der LXX וְיָרֵם (poetische Verkürzung) oder וְ יָרֵם = כִּי יָרֵם, denn er »erhebt« seinem Volke ein Horn — Anschluß an 149 6: sie »erheben« Jahwe, das Schwert in der Hand. Das Horn meint wohl nicht, wie ich früher annahm, das hasmonäische Königtum (132 17), noch auch das zu erwartende messianische, sondern bedeutet einfach die seit der Tempelschändung durch Antiochus Epiphanes plötzlich erwachende und zunehmende Kriegstüchtigkeit des jüdischen Volkes mitsamt deren ungeahnten Erfolgen. Sonderbar ist auch die Punktation עַם קְרֹבוֹ: das Volk seines Verwandten, und עַם קְרֹבָיו keine nennenswerte Verbesserung; l. קָרְבוֹ nach 65 5: das Volk, das er (zu sich) heranläßt. Diesem Volk hat Jahwe kriegerische Kraft verliehen, damit es, fährt nun 149 7 fort, Rache und Züchtigung an den Völkern vollziehen kann, die es angegriffen haben, zunächst an den Syrern, dann an denen, die Ps 83 aufgezählt werden. Ein Tritojesaia denkt sich die Rache noch durch Jahwe selber vollzogen (Jes 61 2 u. o.), hier sollen, bezeichnend für das durch die Siege der Makkabäer entstandene Selbstgefühl der Juden, die Asidäer sie ausführen.

8 9 Die Schlußstrophe stellt die Rache im Einzelnen dar. Die Asidäer sollen die Könige und die angesehensten Leute der Völker, die

8 *Ihre Könige zu binden mit Ketten*
Und ihre Geehrten mit Eisenfesseln,
9 *Auszuführen an ihnen geschriebenes Recht:*
Ehre ist das für all' seine Frommen.

Ps 150 1 *Lobt Gott in seinem Heiligtum,*
Lobt ihn in seiner starken Feste!
2 *Lobt ihn in seinen Kraftbeweisen,*
Lobt ihn nach der Fülle seiner Größe!

3 *Lobt ihn mit Stoßen in die Posaune,*
Lobt ihn mit Harfe und Zither,
4 *Lobt ihn mit Pauke und Reigentanz,*
Lobt ihn mit Saiten und Schalmei!

---

fremden Statthalter, die Anführer der feindlichen Heere usw. gefangen nehmen. Messianische Erwartungen mögen hier mit einspielen, daher darf man wohl aus v. 8 nicht entnehmen, daß schon feindliche Könige den Juden in die Hände gefallen oder ihnen dienstbar geworden sind (wie Ps 2 voraussetzt). Sie hoffen auf Aehnliches wie das, was Jes 45 dem Cyrus verheißen ist und dann dem Gottesvolk zu Gute kommen soll. Vor allem soll aber nach v. 9 an denen, die sich an Israel vergriffen haben, »geschriebenes Recht« vollzogen werden. Der Ausdruck könnte sich an Jes 65 6 anlehnen: Rechtsurteile, die, von Gott beschlossen, in seinen Büchern verzeichnet stehen, um zur rechten Zeit vollzogen zu werden, doch ist es wohl eher eine Wendung der Volkssprache, die das nach dem ordentlichen, auf bestehendem Gesetz beruhenden Rechtsverfahren gefällte und schriftlich verzeichnete Urteil dem vom Affekt eingegebenen raschen Handeln des Augenblicks gegenüberstellt: die Gegner sollen erhalten, was sie wirklich verdient haben, nach strengem Recht. Für die Asidäer ist es eine Ehre, die Vollstrecker dieses gerechten Gerichts zu sein. Das Halleluja zugesetzt.

Ein sehr interessanter Psalm, der schon unter den ersten makkabäischen Kämpfern aufgekommen sein mag und für die Psychologie jener zuerst religiösen, dann auch patriotischen Bewegung von Bedeutung ist. Er gehört in eine Reihe mit den Liedern in Ps 118, mit Ps 44 und Sach 9 10; gegen die männliche Kraft und Schlichtheit dieser Lieder fällt ein Kampflied in „Sammlung von Kinderliedern", Wilna 1917 (N. 87: „Die Hasmonäer") stark ab, obwohl es kein „Kinderlied" ist.

Psalm 150.

3. 3 | 3. 3. Aufruf zum Lobe Gottes.

1 2 Das Halleluja vom Liturgen. Das Heiligtum v. 1a muß wegen v. 1b der Tempel im Himmel sein, in dem nach späterer Vorstellung Gott wohnt (s. zu 29 2). בִּגְבוּרֹתָיו mit ŭ statt ŏ.

3 4 Die Priester sollen in die Posaune stoßen, die Tempelmusiker auf Harfe und Zither spielen, die Frauen die Pauke schlagen, andere

5 Lobt ihn mit klingenden Zymbeln,
Lobt ihn mit brausenden Zymbeln,
6 Aller Odem lobe Jah,
Halleluja, Halleluja!

Laien die Saiten rühren und die »Schalmei«, die Hirtenflöte, blasen. Die letztere wird sonst bei der Festmusik nicht erwähnt, dafür die Flöte (חָלִיל).

5 6 Vielleicht zwei verschiedene Arten von Zymbeln; man meint, daß die v. 5a genannten »Klangzymbeln« heller geklungen haben als die »Hallzymbeln« v. 5b. Ob alle diese Instrumente zusammenwirkten? Das würde eine sehr ausgebildete Musik voraussetzen. Wahrscheinlich sind nur alle Instrumente aufgezählt, die bei den verschiedenen Festzugsgruppen und im Tempel überhaupt vorkamen, ohne konzertmäßig vereint zu sein. V. 6a schließt ab, den letzten Abschluß bildet das Halleluja, das vielleicht zu wiederholen ist.

Der Verf. scheint sich und dem Leser die Festfreude vergegenwärtigen zu wollen, wie sie besonders in der Musik zum Ausdruck kommt (Jes 30 29 Ps 42 5 47 6 100 2).

SACHREGISTER.

Abaddon 70 332.
Abendgebet 463.
Abendlied 16 20 63.
Abenteuer (auf der See) 391.
Aberglaube, mantischer 291.
Abgabe von Waren 220.
Abgesonderte s. Pharisäer.
Abimelek von Gerar 378.
Abmagerung 397.
Abraham 195 378 379.
Abtrünnige 125 138 146 169 376 460 476.
Abwaschung 210.
Abwendung vom Opferdienst 268 269.
Ackerbau 440 441.
Adel, Privatleben des, 234.
Adoptivsöhne 447.
Aegypten 262 263 303 314 315 378 380 381 383 401 440 450.
Aengstlichkeit, gesetzliche 25.
Aethiopien 263 276.
Ahab und Isebel 260.
Aharon 296 341 380 384; Bart — 448; Familie — 398.
Aharonide 400.
Aharonitischer Segen 19 127 252.
Akrostichon XXII 398 400.
Alexander der Große 192.
Alexander Balas 400.
Alexander Jannäus XX XXIII 5 12 45 66 77 79 90 232 234 239 246 255 256 258 259 260 261 262 264 267 268 269 340 352 471.
Alexandra-Salome XIII 90 278 317 479.
Alkimus XX XXII 96 115 149 223 265 267 269 270 308 309 310 311 366 414.
Allerheiligste (debīr), das 115.
Allgegenwart Gottes 406 461.
Allwirksamkeit Gottes 461.
Allwissenheit Gottes 461.
Alphabetische Psalmen XV XXVI 37 38 104 134 136 150 400 416 473.
Altar, den A. umwandeln 110; Hörner des — 415; Ecken des — 472.
Amalek 319.
ἁμαρτωλοί s. Sünder.
Ammoniter 319.
Andacht, häusliche 405; mystische 461.
Andachtsbuch XXVII.
Angelologie XXIX f.
„Angesicht Gottes sehen" 67.
Anhänglichkeit an den Tempel 181.
Anklage, Ankläger 394 413.
Anrüchige 57 58 209.
Anthropologie XXX.
Anthropomorphismus 71 185 376.
Antigonus 274.
Antiochus IV. Epiphanes XXI 102 124 192 285 308 319 483.
Antiochus VII. Sidetes XXII 237 252 294 434.
Antiochus XII. Dionysos 262.
Apokalypsen und Apokalyptik XXIV 106 272 274 281 282 368 447.
Araber 210 262 276 319 392 471.
Arbitrium, servum — 84.
Aristobul I., XXIII 12 190 261 274 361.
Arm, Armut 153 154 229 242.
Asaphlied, —psalm XIV XV 176 204 278.
Asidäer XXII 49 56 62 68 74 196 269 308 482 483 484.
Askara, die 163 173.
Asmodäus 304.
Assur (= Syrien) 319.
Auferstehung 203 285.
Aufgeblasene 363.
Aufklärer 281.
Auflauerer 114 158 348.
Auge zukneifen 143.
Auslandjude 321.
Aussatz 167 212.
Ausspionieren 23 158.
Baal Peor 385.
Babel, Babylonier 330 452 454 477.
Bacchides XXII 268 269 270 311.
Bakastauden 322.
Barbar 78 471.
Basan 93 255 258 259 260.
Bauern 275.
Baukunst 414 438 472.
Becher = Geschick 48.
Bedrängnisse 388 395.
Bedrückung 242 280.
Befestigung Jerusalems 478.
Behausungen von Göttern 384.
Behemoth 207.
Beichte, Beichtspruch 56 57 58 101 129 130.
Bekennen, das 211.

Belagerung Jerusalems 294 434.
Belehrung, gegenseitige 213.
Benjamin 261 314.
Beredsamkeit 48 50 214.
Berg, der ewige 292; der heilige 9 14 330 411. Berg Jahwes s. Zion. Berge um Jerusalem 435. Aufspringen der Berge 404, Rauchen der B. 376.
Beschützung Jerusalems 480.
Bestechlichkeit und Bestechung 58 109 110.
Beten s. Gebet.
Biene 412.
Bilder aus dem Leben 393, originelle 465.
Bilderdienst 306 384 407.
Bitte 318 388 393 461 463 471.
Blitz 90 372 470.
Blut 210 260 387 465; —adern 458; —menschen XXIV 109 110 218 222 232 233 235 460.
Bogen, Bogenschießen 30 76 299 470.
Brandopfer 170 206.
Brandpfeil 30.
Brautjungfern 188 189.
Brautkleid 189.
Bräutigam und seine Führer 188.
Brunnen, artesische 392.
Buch, heiliges 3 5 51 82, himmlisches 225 484, — des Lebens 268.
Buchbesitzer 470.
Buchreligion, Psychologie der — 82 428.
Buchrolle 170.
Bund Gottes 105 446, mit Abraham 378, mit David 334.
Bundesgenossen 237.
Bundesschließung 388.
Buntwirkerei 189.
Burgen (in Makkabäerzeit) 79 124.
Busenbausch 310.
Buße, Bußpsalm 25 129 159 210 213 441 443 467 469.
Butter 293.
Bürgerkrieg 77 79 352.
Bürgerliste des Gottesreichs 268, der Juden im Himmel 331.
Bürgerrecht im Tempel 56 57 331.
Cedern und Cederhaus 119 158 312 374 444.
Chaos 287.
Chasid und Chasidim s. auch Asidäer 209 210 223 225 265 329 446 482.
Cherub 71 311 359.
Chorführer 412, Chorgesang 411; Gesamtchor 24 326 412, Halbchor 23 325.
Christlicher Nachtrag (in LXX) 54.
Cypresse 374.
Cyrus 454 484.
Daniel 227; Buch Daniel XX 287 288.
Dank und Dankgebet 124 252 259 389 408.
Dankfeier für Genesung 117.
Danklied 122 171.
Dankopfer 89 207 240; Dankopferritus 410.
David X XI XV XVIII 79 278 300 307; Bund mit David 334; David in den Ueberschriften XVI XVII; Davids Haus 398; Davids Reich 311 312.
Davidide 398 446 447.
Davidsburg 113.
Davidsgebete XIV XV 204 245.
Davidslieder X.
Davidspsalmen, —psalter XIII XV XVI XVII 13 50 68 90 129 170 176.
Dämonen, dämonische Mächte 35 118 317 345 387; Sturz der D. 318.
Debora, Deboralied 255 256 318.
Dekapolis 262.
Demetrius III. Eukärus XXIII 77 79 90 234 262 340.
Demut, Demütige XXII 97 108 136 152 293 478 482, s. auch Elende.
Denken, naiv realistisches 461.
Deuteronomische Reform 299 386.
Diaspora 228 292 388 389 411, —juden 263 265 312 322. Rückkehr der — 314.
Dieb, Diebstahl 208 210.
Dogma, Dogmatik 255 297.
Donner Jahwes 118 ff. 297.
Dornenfeuer 412.
Doxologie XIV XXIV 97 98 100 134 176 277 388 452 477.
Drache 287 288.
Durchschnittsjude 382.
Dynamistische Naturauffassung 479.
Eckstein 414.
Edelstein 258.
Edom, Edomiter 239 252 310 319 452 453 454.
Ehebrecher 210.
Ehebruch Davids 211.
Ehrenpforte 102 103.
Eifer um Gottes Haus 143.
„Elenden", die 56 137 452 461 482.
Eljon (der Höchste) 31 191 193 226 295 301 318 320 331.
Elisa 244 371.
Eloah, Elohim 229 248 317 357 460. Bĕnē 'Elim s. Gottessöhne.
Elternliebe 114.
Endgericht s. Eschatologie.
Engel (s. auch Angelologie) 140 180 346 391 469; böse 282 304, gute 282 327.
Entrückung zu Gott 203 283.
Entstehung des Menschen im Mutterleibe 458.
Entsündigung 212.
Ephraim, Ephraimiten 296 298 299 300 305 306 307 308 311.
Ephrata 445.
Erbe, Erbrecht 284 400.

Erbsündenlehre 211 215.
Erde (s. auch Weltbild) 460 480 481. Erneuerung der — 375, Grenzen der — 288, Tiefen der — 244.
Erdenkönige 6 292.
Erdensohn mit königlicher Würde 36.
Erdscheibe 457.
Erntefest 255.
Erntewagen 437.
Eroberungen 305 365 382.
Erzväter 378 379.
Eschatologie und Eschatologisches XXXII f. 5 12 127 152 153 159 195 274 292 294 326 344 365 366 371 376 436 437 477 481.
Esoterisches XXXII 282.
Essener 59 274.
Essig 267.
Ethan XVI 321.
Ethik XXXI 58 84 172 173 398.
Eudämonismus 58 104 f. 137 402.
Eukänienfest 102.
Exegese, allegorische 285.
Falle, Fallstricke 345 462 463 466.
Falschheit, zunehmende, der Menschen 48.
Familienrecht 267.
Familientage 447.
Fanatismus 461.
Fanggrube 140 465.
Fasten, Fasttag 142 266 388 397.
Fatalismus 127.
Feierabend 438.
Feinde und Feindschaften 31 35 52 94 95 111 129 143 145 163 180 215 216 226 393 394 395.
Fels und Felssprengungen 119 462 465.
Fest, —feier 111 336, —freude 285, —gottesdienst 178, —hymnus 405, —lied 254 356, —liturgie XXII 411, —mahl 212, —musik 485, —prozession 110 416, —reigen 411, —strauß 415, —zug 256 413, —zugsgruppe 485.
Fett, Fettherz 65 279.
Feuer 320 372 381 391 461.
Flöte 485.
Fluch 175 396.
Flugschrift 79 145.
Flügel Jahwes 148.
Fortleben des Namens 395.
Frech, die „Frechen“ (s. auch die „Stolzen“) 232 235.
Freiheit, menschliche 459 461.
Freude, vor Jahwe 89 256; innere geistige — 19 20, sinnliche — 20 242.
Freudengürtel 123.
Freund, Freundschaftlichkeit 222 476.
Frevler 145 158.
Fromm, die Frommen XXXI 4 24 25 37 54 62 91 128 150 392 401 460 467, Anfechtung der — 287, Demut der — 476 482, Versorgung der — 401.
Frömmigkeit XXIV XXXI 5 6 17 49 68 104 167, Lohn der — 101.
Frondienst 315.
Fruchtbarkeit des Landes 17, in der Endzeit 327 479.
Frühaufstehende 438.
Frühlingslied 250.
Führerstab 238.
Fürbitte, Fürbitter 18 276 471.
Fürsorge Gottes 270.
Fürsten, eigene, fremde, priesterliche 229 230 263 324 398 399; —hof 363, —hoheit 399.
Gaben, geistige, der Religion 244.
Gadara, Dekapolis 262.
Galakleider 222.
Galiläa 255 319.
Garizim 308.
Gebal, Gebalene 319.
Gebet 85 116 142 207 210 278 324 364 388 463 466, „Gebete Davids“ 176.
Gebetserhörung 18 20.
Gebetszeiten 235.
Gedanken, böse 463, des Herzens 228, der späteren Zeit 458.
Gedenktage 388.
Gefangene, Gefängnis 91 94 390 475.
Gegensätze, religiöse 68, s. auch Parteikämpfe.
Geheimlehre 282 283 285.
Gehenna 460.
Gehorsam gegen Gottes Willen 170.
Geist 125 457, aufrichtiger 213, böser 448 469, fester 211, gebrochener 214, guter 469, heiliger 211 213.
Gelage, abendliche 234.
Geld, Geldangelegenheit 42 265.
Gelübde XXIV 96 99 207 247 253 310; —lied 226, —opfer 254 389, —psalm 214.
„Gemeinde“ XXX 211 285 388.
Gemeinschaft, mit Gott 178, mit schlechten Leuten 209.
Genrebild, aus dem Leben der oberen Kreise 235, aus dem Kleinleben des jüdischen Bürgers 438 440.
Genügsamkeit 124.
Ger, der 168.
Gerar 378.
Gerecht, die „Gerechten“ XXIV XXXI 1 5 6 156 228 231 232 235 275 435 463 464 467 476.
Gerechtigkeit Jahwes 23 98 274 275 467.
Gericht 4 12 378 395 484, s. auch Eschatologie.
Gerichtssitzung 32.
Gerichtsstimme, himmlische 293.
Gerichtswesen 439.
Gerichtszeuge 34.
Gesalbte, der, s. Messias.
Gesang am Tempel 228, „Gesangbuch“ XXVI, Gesangsstück 471.

Geschäftsreise 389 391.
Geschenke der Könige 262.
Geschichtspsalmen XXIV.
Geselligkeit 447.
Gesetz, Gesetzstudium (s. auch Thora) XXX 2 3 5 106 134 349 469 479 481.
Gesetzesgehorsam 23 84.
Gesetzesreligion 105.
Gesicht, „zweites“ 274.
„Gesparte“ 319.
Gewalthaber, Gewalttätige 223 390 461.
Gewässer, die himmlischen 118.
Gewitter 72 117 121 249 257 357 437.
Giftschlangen, dressierte 230.
Gilead 258 319.
Glaube und Gläubige 115 386 449 461.
Glossolalie 80.
Glück und Unglück der Frommen und der Gottlosen XXXII 4 62 112 124 157.
Gnadenfrist 395.
Gog 196.
Golan 258 259.
Gott XXXI, Vorstellungen von Gott, naive 406, sinnliche 207; Gott = Herzensprüfer 63, = König 473, = Retter 65, = Richter 395, = Schöpfer 80; — des Himmels 452, — Jakobs 404 476, — des Rechts 16, — Zions 476.
Gottes Allgegenwart 461, Antlitz 177 296, Bild 68, Ewigkeit 341, Freundlichkeit 48, Gabe 17, Gegenwart 326, Gerechtigkeit 48, Geist 213, Gnade 105 121 125 147 171 215 242 244 370, Größe 460, Güte 278, Hand 397, Heil 209, Hilfe 212 213, Huld 25, Hunger 210, Kraft 261 262, Liebe 114, Machtwirkung 217, Mysterien 278, Person 415, Regiment 47, Treue 48, Verehrung 209 211, Verhalten gegen die Menschen 74, Wahrzeichen 270, Wunderkraft 217 272 285, Zorn 467 468.
Sitzen zu Gottes Rechten 398, Umgang mit Gott 211.
Gottesbuch 191 249.
„Gottesberg“ 148 258.
Gottesdienst 56, festlicher 256, Schönheit des — 112, Haus— 450, synagogaler — 450 452.
Gottesebenbildlichkeit 36.
Gottesfurcht und Gottesfürchtige 23 83 85 137 138 401 402.
Gottesgemeinde 213 317.
Gottesgemeinschaft 100.
Gotteshaus 65.
Gottesknecht 9.
Gottesleugnung 42 138.
Gottesnamen in den Psalmen XIII 87 96 136.
Gottesreich 268 275 356 366.
Gottesschlaf 292.
Gottesschrecken 196 293.
Gottessitz 9 406.
Gottessohn, Gottessöhne 9 281 282 283.
Gottesspruch 237 398.
Gottesvolk 404.
Gotteswort 50 51 398.
Gotteszedern 312.
Gotteszorn 344.
Gottlos 1 2 4 13 21 37 39 42 45 62 129 133 145 149 150 159 256 281 376 394 456 460 461 465; Gottlosigkeit 216 394.
Gottsucher 54 137 265.
Gottvergessener 209.
Gottvertrauen 14 15 18 28 46 48 96 108 111 151 386 435.
„Götter“ u. fremde Götter XXIV 59 60 228 235 317 355 387 389 405 450 454.
Götterbilder 60.
Göttliche 118.
Götzen, Götzendienst 212 316 385 386 387 407.
Griechenfreundlichkeit, Griechentum 2 163 211 223 266 276 281 283 286 289 311 313 363 465 477.
Grube 168 227.
Guttaten Jahwes 475 478.
Haarbusch 260.
Habgier 41.
Hackfrucht 277.
Haderwasser 315 386.
Hagel 312 381 479.
Hallel, das große XV 388 404.
Halleluja und —psalmen XV 388 401 ff. 408 411 475 f. 478 480 482 484 f.
Hallzymbeln 485.
Halskette 279.
Hand, die Hände waschen 110, —heben zum Heiligtum 448, in die — klatschen 193 359.
Harfe 228 484.
Hasmonäer XXII XXIII 7 49 68 77 78 79 87 96 228 229 230 235 245 251 278 318 324 336 340 341 352 360 361 398 404 447 483 484.
Hausgott 229 463.
Hauskult 463.
Heidentum 8 355 482.
Heilige 59 137 317 335.
Heiligkeit Gottes 92.
Heiligtum 229 239 243 484.
Heimsuchung, göttliche 433.
Heimtücke 225.
Held 75 215 414.
Helm 238; Helmschmuck 257.
Heman XVI.
Henoch 371.
Hermon 178 179 255 335; Tau des — 448.
Herodes 439.
Herz, reines, festes 210 212 228, zerschlagenes 214.
Herzklopfen 161.
Heuchelei 49 50 116.
Heuschrecken 304 381 397.
Hexameter 99.
Himmel XXIX 34 35 80 134 239 484.
Erschaffung des — 371.
Himmelsbewohner 481,

—brot 381, —gegenden 389,—gewölbe 371,—heer 258, —krüge 373, —reich 268, —sitz 455. Die Himmel des Himmels 480 481; neuer — 460, uralter — 263.
Hirt u. Herde 99 275, —flöte 485, — kämpfe 100, —stab 100.
Historisches in Ueberschriften XIX.
Hochzeit, —geschenke u. —lieder 186 188 f. 190 306.
Hofdichter 70 73 79 186 189 190.
Hofstil 378.
Hofzeremoniell 229.
Hohepriester 13 15 19 112 181 243 398 399 400.
Horeb 384.
Horn 314 482 483, „Horn" sprossen lassen 447.
Hosianna 414 415.
Huldigungsgeschenk 259.
Huldigungsruf 415.
Hunger 389 390 475 476.
Hypnotisierung feindlicher Kriegsmacht 293.
Hyrkan II. 439.
Jahresernte 249.
Jahreszeiten 481.
Jahwe, Beschützer des Helden 400, Besitzer des Landes 168, eine feste Burg 190, Ehrenkönig 103, Gott der Götter 204, Gott der Heere 103 232, Himmelsbewohner 7, Hirt Josephs, Israels 311, der Menschen 99, König 182 193, Krieger 103 232, Retter 241, Richter 54, thronend auf Cheruben 311, ein Turm 239, unendlich überlegen 7, Weltherrscher 120 121 195, Weltregent 291, Weltschöpfer 134 334 335, Wirt im Tempel 100, auf Zion 14. Jahwes Allgegenwart u. Allwissenheit 456, Arm 294, Auffahrt in den Himmel 259, Barmherzigkeit 368, Bundestreue 401, Ehre 310, Einzug im Tempel 102 255, Erwachen 297, Ewigkeit 367, Freundlichkeit 112, Geist 386, Gerechtigkeit 268 272 274, Gnade 442, Größe 450 473, Herabkunft 34, Herde 362, Herrlichkeit 34 35, Hilfe 466, Klient 240, Krieg 259, Langmut 368, Lichtglorie 366, Liebe und Treue 218 327 455, Name 25 34 309, Ort 444, Rat 283 383, Regiment 197 455, Ruhm 482, Rückkehr nach Zion 259, Schlaf 307, Schuld an Niederlage 341, Segen 407, Verhalten gegen Fromme u. Unfromme 392, Verhältnis zu Israel XXX, Weltregierung 273, Wissen 466, Wohnung 320 321, Wort 391 455 465 479, Zorn 312 385.
Jahwelade 102 115 177 255 306 330 444 445.
Jahwelied 454.
Jahwelob 334 348 352 357 368 400 411.
Jahwereligion 377 455.
Jahweschüler 272 274.
Jahweverehrer 415.
Jahwevolk 383.
„Jakob" = Judenheit 234.
Jason 149 181.
„Ich" der Psalmen XX 169.
Jeduthun XVI.
Jenseits, das 278 281 282 283; Jenseitsgedanken 460.
Jerusalem XXXI 191 192 193 195 196 198 219 223 308 453 454 463 477 478 480, die Gottesstadt 191 ff. 195 ff., die geistige Hauptstadt der Welt 193 330, das jüdische Rom 431.
Jerusalempilger 321.
Jeschimon 257 258.
Jesus und seine Jünger 154 159 414.
Inspiration IX 7 272.
Johannes Hyrkanos XXII XXIV 56 66 88 113 232 237 238 239 252 258 261 308 400 434 478 f.
Johannesevangelium, Prolog 479.
Jonathan (Makkab.) XXII 88 113 185 186 270 363 364 400.
Jordan 178 405.
Joseph 379 380.
Jubel, Jubelruf 134 244.
Judas Makkabäus XXI XXII 183 185 186 268 286 309 318 400 414 436.
Judenkolonien 256 330 331.
Judentum 8 99 229 285.
Jugendsünde 105 340.
Kades, Wüste von 119.
Kampf um den Tempel 217 462 483.
Kampflied 484.
Kampfmittel 79.
Kampfpsalm XXII 228 247 260 318.
Kanon, Stellung des Psalters im Kanon IX.
Karyatide 472.
Kasteiung 142 266.
Kasuistik 84.
Kehrichthaufen 404.
Kehrvers, s. Metrisches.
Kelterlieder XXXIV.
Kerker 390 466.
Kinderaussetzung 93.
Kindersegen 190 439.
Kindesopfer 386 387.
Klage 163 308; Klagelied 159 172 181 331 469; Klagepsalm 145 433.
Klappnetz 267 434.
Kleidung, reine od. schmutzige 397.
Kleinleben des jüdischen Bürgers 159 406.
Klippdachs 374.
Kopfschütteln 92 184.
Korachiten XIII XIV XV XVI 176 321 463.
Kosmologie 376.
König 86 88 89 187 229 258 274 278 455 471 482 484; König und Hohepriester 240 398. Königsehre 398, —kinder 274 277, —krö-

nung 88, —opfer 471, —psalm XXIII 85 360, —weihe 9.
Königreiche der Erde 262.
Kranke, Krankheit XXIV 26 27 28 123 126 130 131 142 161 167 174 175 176 210 273 390; unheilbare — 175; Krankenbesuch 174; Krankengebet 364; Krankheitspsalm XXIV.
Kreatur, das Seufzen und Harren der Kreatur 167.
Krieg, Kriegeradel 235 350 463; Kriegsbereitschaft 187; Kriegsgefangne 269; Kriegslied 413; Kriegsrosse und —wagen 87; Kriegsruf 412; Kriegstüchtigkeit 478 482 483; Kriegsunkenntnis 79.
Krönungsfeier 88; Krönungstag 9.
Kultus 360 377 450 482. Zweck des Kultus 58. Kultgemeinde 5, —lied 194, —religion 415, —sprache 194 214 387, —versammlung 245 285.
Kurzlebigkeit der Menschen 341 342 343 344.
Kuß, kultischer 11.
Lachen Gottes 8 153.
Lade Jahwes 306 311 444 445.
Laien, Laiengottesdienst XXVI 485.
Land, das, = heiliges Land 59 385, das — besitzen 150 152.
Last, —korb 315, —tier 437, — tragen 472.
Laubhüttenfest 293 314 414 415.
Lauterkeit des Herzens 101.
Lästerung 288.
Läuterungsgericht 5 6.
Leben, glückliches 460, irdisches 165 244, langes 62, mit Gott 242, nach dem Tode 159 163 165, zuchtloses 209.
Lebensabend, heiterer 168.
Lebensfreude 214.
Lebensmut 97.
Lebensstadien 456.
Lebenswandel 209 230 466 476.
Lebensweisheit 402.
Leckerbissen 464.
Lehrgedicht 133.
Leiden, das 26 133; Theorie über das Leiden 133 212.
Lesen der Thora und der alten Schriften 3 458.
Leuchte = Bild für Jahwe 74, = Ausdruck für Fortbestehen einer Familie 447.
Levi, Leviten 388 408.
Libanon 119 277 374.
Libation 9 60.
Licht 52 457; das überhimmlische Licht 371. Lichtherrlichkeit 35 326 342; Lichtkörper 36.
Lied, religiöses X XVI XVII 452; Jahwelied X XVI 453; Zionslied X XVI 452. Neues — 354.
Liederbüchlein 210.
Liedersammlung XXXI.
Liederschatz der korach. Sängerinnung 176.
Liturgie und Liturgisches 226 232 245 354 471 476 480 482 484, Liturgisches Danklied 358, Festlied 314 317, Formel 252, Komposition 269 336 340 353 362 404 411 449 470 471, Zusatz 217 264 345, Zweck 393.
Liwjathan 375, mehrköpfig 287.
Lob Jahwes X 450 475 476 477.
Lobgesang 278 483.
Loblied 228 250 449.
Lobopfer 117 389.
Lobpreis 78 96 116 124 133 172 290 478.
Lohn u. Strafe 82 210 225 480.
Lohngedanke 79.
Losen um die Habe 95.
Loskauf 201 273 443.
Lösegeld 201 443.
Löwe 161 227 346.
Lustration 210.
Lüge 22 49; Lügenheld 215, Lügenzeuge 114, Lügenzunge 394 428.
Lyrik, religiöse 274.
Makkabäer 10 79 102 235 238 256 289 311 321 398 414 483; —kämpfe 483 484; makkabäische Psalmen XX XXI f. 289; — Zeit 398.
Mal'ak Jahwe 137.
Mammon 154.
Manasse 296 311 312.
Mann des Glücks 232, — des Truges 235, — der Zunge 463.
Manna 255 301 381.
Markt 220.
Marschlied 413 416.
Maschal 132 199.
Maskîl 194.
Mattbathias 289.
Männlein im Auge 65.
Märchenstil 293.
Meer 376 391 450 481, chaotisches Meer 249 297, unterirdisches 457, überhimmlisches 373. Meerabenteuer 391, Meerländer 276, Meerungeheuer 288.
Meineid 101.
Melchisedek 399 400.
Melodie 454, s. Musikalisches.
Menelaus 149 182.
Mensch, der vollkommene in Urzeit 211, seine Lichtherrlichkeit 342, seine Bestimmung 36, Eitelkeit u. Nichtigkeit 34 35 36 163 165 166 167 342 470.
Meromsee 264.
Messias, der Gesalbte, = König 7 116 117 275 276 313 324 334 340 445 446 483, = Erzväter 379. Messianische Erwartung XXII XXIII 7 10 12 275 344 484.
Meßschnur 81 305.
Methtrinker 266.

Metrisches XXXIII.
Midianiter 319.
Midrasch XVIII 34 301 306 308 444 445.
Miktampsalmen XIV 223 224 226 228.
Mis'ar, Berg 179.
Mißernte 17.
Mission 10 480.
Mitleid 26 27 175.
Moabiter 258 310 319.
Mond 36 82 275 374 481; Neu- u. Vollmond 314.
Mondsucht 430.
Monotheismus 37 195 289 356 368 406 408 411 461.
Moral, spießbürgerliche 402.
Mordanschlag 43.
Morgenlied 228.
Morgenopfer 21.
Morgenröte 399 457.
Mose XIII XV 296 371 380 384 385 386; mosaisches Gesetz 298 452, — Zeit 214 452.
Musik und Musikalisches XXXIV 40 198 228 485.
Musterbild der Frömmigkeit 156.
Myrtenzweige 415.
Mysterien 203 278 281.
Mythus, Mythologisches 80 259 287 301.
Nachlaß des Frommen und des Gottlosen 154.
Nachrede, üble 209.
Nacht, als belebtes Wesen 249; Nachtwache 448, Nachtwächter 438.
Nahrungssorgen 223.
Naphthali 261.
Nasiräer 260 287.
Natur, Aufruhr der Natur 190, der geordnete Haushalt der — 480.
Naturauffassung, mechanistische 479.
Naturbetrachtung 80.
Naturkräfte 479.
Naturpsalm XXIV 34 80 117 374.
Negeb 319 437.
Neid 204.
Neophyteneifer 283.
Nessushemd 396.
Netz 140 227; —kampf 43 44.
Neujahr 314, —fest 194, —gottesdienst 359, —lied 193 195, —tag 194.
Niedergelassene, schutzbedürftige 476.
Niederlage der Juden 183 258.
Nieren, die 61 108.
Nikanor, Nikanorstag 308 311 414.
„Nimbus" der Seligen 283.
Nomismus XXV 3 25 208 222.
Not 389 391 393 456 466.
Notable der Judenschaft 178 261.
Obedas, König 258.
Oel 263 374 463.
Oelbaum im Tempelhof 217.
Ofen 89 154.
Offenbarung, Offenbarungen 260 272 281 282 289.
Onias III. XXI 100 181 182 216.
Onias in Leontopolis 234.
Opfer 18 21 85 168 169 214 218 436 463. Opferakt 85 86, —auffassungen 208, —fleisch 253, —gesang 324, —kult 172 206 207 214, —omina 86 87, —schau 326, —wesen 214, —zeichen 161. Brand— 214, Gelübde— 214, Lob— 361, Mincha— 86, Schlacht— 214, Sünd— 214, Tier— 214.
Optimismus 122 124 347.
Orakel 260 398 400.
Organe, innere 458.
Ostwind 196.
Otter, Otterngift 230 346.
Ozean, der große 148.
Palast, himmlischer, Jahwes 118.
Palastsaal 472.
Palästina 262 385 386 389 401 478.
Paradies XXVIII 150 239 283 284.
Parallelismus membrorum XXVII XXXIII.
Partei und Parteikämpfe, religiöse 16 25 31 45 49 52 56 90 96 100 109 111 114 145 181 217 218 223.
Parteiwut 467.
Passah 404.
Patriziat, regimentsfähiges 199.
Pauke 484.
Paulus 83 85 166 167 282.
Pedahel 108 139.
Pelekan 365.
Pentameter 99, s. Metrisches.
Pestengel 345.
Petrusapokalypse 282.
Pflichterfüllung 267 386.
Pharao 287 288 378 379 450.
Pharisäer XXIII 5 12 45 49 56 57 64 66 67 68 74 77 79 85 90 230—235 245 248 256 259 260 268 269 272 285 317 463. Pharisäische Kampfpsalmen XXIII f.
Philister 306 307.
Phönizische Kolonie 276.
Physik, physikalische Vorgänge 479.
Pilger und —fahrt 196 322, —gottesdienst 324, —lied XV XXVII 195 198 322 411 436 447.
Pinehas 386.
Plagen, ägyptische 304.
Poesie, hebräische XXVII.
Polytheismus 118 450.
Posaune 359 484.
Prahler 22 49 279.
Prädestination XXIX 459 461.
Präexistenz 334.
Priester und —tum 55 306 379 386 484, —adel 40 55 228 350 462 463, —fürsten 229 317, —würde 399.
Privatopfer 172.
Propheten 222 229 237 271 272 274 287 387 398 459, —gabe 274, —schriften 254, —stimmen 398, —wort 398.
Proselyten 57 330 407 412 476.

Proskynesis, orientalische 229.
Prozesse 265 269 350 352 394 402 462 466.
Prozession 100 101 178 261 411 415.
Psalm, Abfassungszeit und Herkunft der einzelnen Psalmen XVII ff., s. Inhaltsverzeichnis. Aeltester — 454, jüngster — XII, messianischer — 360, pharisäischer — 235, sadduzäischer — 235, zweiteiliger — 324. —buch 278, —büchlein, Titel der — XIX, —dichter 225 244 282 466 475, —überschriften und —unterschriften XVII—XIX 13 210 211, —wiederholungen XIII XIV. Psalm in der Chronik XI. Psalmen Salomos XII XXV 278.
Psalter, Psalmbuch, Allgemeines IX—XIII, religiöses Volksbuch XXVI XXVII. Aelteste Sammlungen XIV XV, elohistischer — XIII, Fünfteilung XIV XV, Nachrichten über Entstehung u. Existenz des — X f., Nachträge im — XV, Redaktion des — XIV, Verschiebungen XIV; Zusammenstellung des — 471.
PtolemäusLathurus262340.
Rabbineneitelkeit 423.
Rabies theologorum 460.
Rache und —sucht 175 176 260 279 308 310 453 454 464 482 483.
Rachegeister 233.
Rahab 330 331 335.
Rationalismus, monotheistischer 376.
Raub, Räuber 242 390 401, —krieg 45, —nest 43; Raubtiere 224.
Rätsel 199 298.
Realistik 302 480.
Recht, das 479 482 484; —fall 229, —nachfolger 447, —ordnung 267, —spruch 377, —urteil 484, —verfahren 484, —verordnung 274.
Rede, böse 463, unbedachte 386.
Refaim 332.
Refrain, s. Metrisches.
Regen, der 134 478 479.
Regententugenden 274 362 363.
Reich Gottes 97 194.
Reichtum 153 154 200 204 215 216 242.
Reif 479.
Reigen, —tanz 331 482 483.
Reinheit der Hände 101.
Reise, Reisende 391 392 456.
Religion 105 245 476 479.
Religionskämpfer 185 186.
Religionsnot 285.
Religionsverächter 291.
Resignation 166.
Rest, Terminus der Eschatologie 293.
Reuegefühl 469.
Richterzeit 307.
Ritual 408, —buch XVII XXVI 254 471.
Roman 34, Romantik 295.
Roß, Stärke des — 478.
Rüge 209.
Sabbath 2 289; Vorsabbath 349.
Sadduzäer 12 40 67 90 282 361 462 463.
Sage 318 391 479.
Saite, Saitenspiel 133 295 485.
Salome, s. Alexandra.
Salomo, Psalmen — s. Psalm, Sprüche 438, Weisheit 282.
Samaritaner 252 262 301 306 307 308.
Satan 394.
Saul 300.
Säemann, Säen 437.
Sänger und Sängerchor XVI 412.
Schadenfreude 142 464.
Schalmei 485.
Scheba 276.
Scheol XXVIII 457, s. Unterwelt.
Schicksal 127 163, —becher 291, —stunde 127, —tag 153 453.
Schild 76 131 324.
Schilfmeer 287 300 335 383 405.
Schismatiker 302.
Schlaf 438; ein Gottesschlaf 292.
Schlangenbeschwörer 230; Schlangengift 461.
Schlauch 225 293 421.
Schlemmerei 41.
Schmelzofen 51.
Schmuck, heiliger, 355 399, —gegenstände 257 381.
Schnecke 230.
Schnee 479.
Schnitter, —gruß 267 441.
SchoßkinderGottes382405.
Schöpfung, die 134 248 287 288 335 372 375 376.
Schreckgestalten 282.
Schriften, heilige 196.
Schriftgelehrte 3 5 57 82 230 234 235 272 351 464 483.
Schriftkundige 482.
Schuh 238 381.
Schuld 279 309 395.
Schutzbefohlene 7 274 476.
Schüler 464, — Gottes 274.
Schwein, —fleisch 262 312 480.
Schwert, zweischneidiges 483.
Schwindsucht 384.
Schwur 58 245 378 385, —formel 245, —hand 471.
Sde Jaar 445.
Seba 276.
Sebulun 261.
Seefahrer und —sagen 391.
Seekrankheit 391.
Seele 228 284 465 476.
Seesturm 391.
Seeungeheuer 391.
Segen, Segnung 213 248 254 479 480, — aharonitischer 415, —formel 157, —gruß 415.
Seher und —gabe 270 272 274.

Sehnen der Kreatur 167.
Sehnsucht nach dem Tempel 176.
Selbstanklage 106.
Selbstgefühl 483.
Selbstprüfung 101.
Sibyllendichtung 355.
Sicherheitsgefühl 122 478.
Sieg, durch die Kraft der Jahwereligion 183, — der Makkabäer 483, —feier 260 413 414.
Siegerehre 483.
Silo 306 307.
Simon (der Tempelvorsteher und Gegner Onias' III.) 181.
Simon Makkabäus XXII 88 100 113 181 186 261 398 399 400.
Sirjon 119.
Sisera 255 319 320.
Skepsis 54.
Sklave und —händler 183 321 410.
Sodom, —iter 292 392 463.
Sonne 36 81 293 324 374 376 481.
Sonnenfinsternis 249.
Söldner 406.
Speisopfer 463.
Spottlied 184.
Spötter 2.
Spreu 5 140.
Sprichwort 30 31 155 157 200 464.
Spruchweisheit 1 74.
Statthalter Jahwes 9, fremder 484.
Steinbock 374.
Stern 36 477 481, —bild 477, —geister 371.
Stichenschreibung 151.
Stier 262, —bild 384.
Stillen, die, im Lande 140.
Stillesein, das, der Seele 241.
Stimmung, demütige 214, gedrückte 325.
Stolz, die „Stolzen" XXIV 40 41 45 233 234 235 350 351 433 461 463
Stoßseufzer 105 205.
Strafgericht 116 274.
Strafpredigt 205 209.
Streitigkeiten, religiöse, s. Parteikämpfe.
Strophik XXXIII.
Sühne eines Vergehens 163.
Sünde (und Sündhaftigkeit) XXXII 107 122 123 133 242 383 390, bewußte und unbewußte 84, Gedanken— 63, Wort— 63.
Sündenbekenntnis 130 131 248.
Sündenfall 163 166.
Sündengefühl 212.
Sündenvergebung XXXII 129.
Sünder 2 370 390.
Sündopfer 170 248.
Symbol 286.
Symposion 2.
Synagoge 285 304 315 405 452.
Syrer, syrische Verfolgung XXI 223 286 288 292 311 314 319 433 434 435 483.
Szepter 10 399 435.
Tag und Nacht als belebte Wesen 80.
Tagelöhner 310.
Tagesmarsch 456.
Tanis 310.
Tanz, heiliger 415 416; —lied 331, —rhythmus 190, —schritt 178.
Tarsis 276, —schiffe 196.
Tau 399.
Taube 219 289; „Taubenflügel" 257.
Tempel XXX 100 103 217 223 281 307 308 389 463 484 485. Vorhof des — 217 449, Verehrung des — 321, Verunreinigung des — 308, Verwüstung des — 285, Wiederherstellung des — 286 287.
Tempelamt 217.
Tempelbach 149 150.
Tempelberg 330.
Tempelbesuch 22 171.
Tempeldiener 448 449.
Tempelgast 21 22 23.
Tempelgeld 265.
Tempelgesang 388 453.
Tempelgeschenk 263.
Tempelgottesdienst 463.
Tempelhalle 23.
Tempelkult 98 109 112 150 213 244 248 463.
Tempelliturgie 252.
Tempelmusik X 484.
Tempelopfer 463.
Tempelpriesterschaft 111 411.
Tempelschändung 483.
Tempelsteuer 11.
Tempelwächter 448 449.
Tempelweihe 100 124 414.
Termingeschäft 290.
Textänderung XXV f.
Textüberlieferung XII.
Textvarianten 68.
Textzusätze XXV.
Theokratie 6 12.
Theologie des Psalters XXIX, theologia naturalis 37.
Theophanie 70 71 72 79 204 205 209 297 356 371.
Thora (Gesetz), Thorastudium 1 3 82 298 300 328 351 400 446.
Thronbesteigung, Tag der 6 12.
Tiere, Tierwelt 37 209 262 374 375 376 401 481.
Tobiaden XXI 216.
Tod 52 202 203, frühzeitiger 123, gewaltsamer 213; Fortexistenz nach — 27 28 203, Loskauf vom — 199 201, Tore des — 39.
Todesengel 464.
Todesgefahr 70 121.
Todeskandidat, gezeichneter 464.
Todesschlaf 292.
Todesschrecken 219.
Tor, der, 54 146.
toschab 168.
Tote = Götzen 385 f.
Totenklage 306 307.
Totentanz 203.
Tränenkrug 225.
Trankopfer 60.
Trauer, —gewand 123 142.
Traumbilder 283.
Treue 467 475 479.

Treulosigkeit 305 471.
Tribut 259 276.
Turteltaube 288.
Türe 229 390 464.
Tyrus 330.
Ubiquität (Gottes) 461.
Uebeltäter 463 464 465.
Uebermütige 85, s. Stolze.
Ueberschwemmung (Bild der Not) 264.
Uebungen, religiöse 266.
Umsturz der Weltordnung 481.
Umwandlung des Heiligtums 110 178.
Umwandlung der alten Welt 481.
Ungeheuer 375.
Ungemach 390.
Unglaube 301 461.
Unglück, Unglückliche 156 160 311 390 395 475 476; Unglückstag 73 75, —zeit 344.
Unheil 219, —stifter 464 465, —werk 22.
Universalismus XXX 134 135 195.
Unschuld, Sieg der 32 33.
Unsterblichkeit, individuelle 285, —frage 166 167 203 204 284, —glaube 460, —lehre XXIV 282, —psalm 198 278.
Unterricht, religiöser 452.
Unterwelt 27 62 70 121 202 203 221 332 408 458, s. Scheol.
Untreue 211 265.
Unzufriedenheit 17 18 20.
Urmeer 287 348 349 372.
Urteil, nach dem Erfolg 280, schriftliches 484.
Urteilsspruch Gottes 274.
Urzeit 372.
Vegetation 373 374 375.
Veranstaltungen, heilige und mantische 282.
Verdächtigungen 394.
Verderbtheit der Zeit 53.
Verfluchung 155.
Vergänglichkeit, menschliche 341 369 370 470.
Vergebung 212 442.
Vergeltung, Vergeltungslehre XXIV XXXI 4 5 6 26 58 67 131 133 278 279 280 284 285 317.
Verheißung, Zukunfts— 325 336 340 346 382.
Verherrlichung Jahwes 97 370 478.
Verkehr mit Gott 20.
Verleumder, Verleumdung 23 27 113 128 161 363 463.
Verschonung durch Jahwe 465.
Verwünschung 29 127 173 274 393 395 398 460 469.
Verzeihung 106.
Verzweiflung 185.
Vision 337.
Volksbuch, religiöses XXVI XXVII.
Volksgemeinde 242.
Volkslied XX XXIV 454.
Volksreligion, katholische 406.
Volksschichten, die untersten 275, die breiten 281.
Volkssprache 396 434.
Vorbeter der Synagoge 452.
Vorexilisches, — Israel 386, — Literatur 386, — Psalmen XXI, — Schriftsteller 452.
Vorhersagungen 379.
Vormakkabäisch, — Psalmen XX f.
Vorratskammer, himmlische XXIX.
Vorsänger der Synagoge 452.
Vorsehung 93 105 379.
Völkerverzeichnis, himmlisches 331.
Vulkane 376.
Wacht, Wächter 219.
Wagen Jahwes 258.
Waise 229 351.
Wallfahrt 263 436 441, —lied 433 441 443.
Warnungszeichen 236.
Waschbecken 237 238.
Wasser, überhimmlisches 481.
Wasserhose 481.
Wasserlauf 437.
Wasserleitung 3.
Wasserquelle 322.
Wassertiere 481.
Wasserwerk 392.
Wechselgesang 411.
Weg, breiter 282, ebener 469, ewiger 460, gerader 389, passabler 465, zur Pein 460. —wanderer 312.
Wein 374, —stock 311 312 313 314 374.
Weise, der 56 132 133 235.
Weisheit 212 380; —lehre 199, —literatur 138 159, —schriften 243 281.
Weissagung 272 274, Anführung einer - 51.
Weltbild, Weltgebäude XXVIII 37 71 101 118 134 149 269 376 408 481.
Weltgericht 5 32 34.
Weltherrschaft 9 10 98 120 121 136 479.
Weltmächte 249.
Weltmenschen 67 68 214 266 280 281 433.
Weltordnung 481.
Weltplan Gottes 136.
Weltrand 457.
Weltregierung Gottes 37 135 148 248.
„Widerspenstige“ 259 260.
Wiederherstellung 311 312 325 326.
Wildesel 262 312.
Wind 120 219 372 479 480.
Witwe 351 476.
Wolke (= Fahrzeug Jahwes) 372.
Wolkensäule 361 381.
Worfeln 4.
Wort, kränkendes 221, hochtönendes 473, unziemliches 463. —Jahwes 134 479 480.
Wunder Gottes 37 296 297 299 300 458 459 468.
Wunderbau der gegenwärtigen Welt 481.
Wunderdinge 380 391.
Wunderglaube 302.
Wunderspeise 369.
Wunderzeichen 270.

Wurfholz 70.
Wüste 389 469, —berg 236, —wanderung 305 381, —zeit 257 296 307.
Ysop 212.
Zadokiden 360.
Zalmon 258.
Zauber, —handlung 215, —meister 230 430.
Zeichen Gottes 249, — der Juden 287, — der Syrer 286.
Zeiten Gottes 127.
Zelt 239 268 305 322 323.
Zerflossenheit, völlige seelische und physische 396.
Zeus Olympios im Tempel 286 376 450.
Zins 58.
Zion 6 9 14 205 214 292 320 371 452, der Sitz Jahwes 195 196 258, der König auf — 6 7 8 9 10, Sehnsucht nach — 321 322, —lied 453.
Zisterne 266.
Zither 228 452 453 454 484.
Zorn Jahwes 6 8 12 121 122 166 325, —ausbruch 26 32, —tag 12.
Zucht, Züchtigung 26 133 210 214 483.
Zukunft und Zukunftshoffnung 255 263 272 274 275 282 293 326 358 436 460 477.
Zunge 50 128 246 453 462.
Zusatz, christlicher in LXX, 54.
Zymbeln 485.

JEWS' COLLEGE
LIBRARY
LONDON